

مركز دراسات الوحدة العربية

المجتمع العربي المعاصر

بحث استطلاعي اجتماعي

الدكتور : حليم بركات

المجتمع العربي المعاصر



مركز دراسات الوحدة العربية

المجتمع العربي المعاصر

بحث استطلاعي اجتماعي

الدكتور حليم بركات

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

بركات، حليم
المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي/ حليم بركات.
٥١٦ ص.
ببليوغرافية: ص ٤٦٥ ـ ٤٨٧.
يشتمل على فهرس عام.
١. المجتمع ـ البلدان العربية. ٢. التكامل الاجتماعي ـ البلدان العربية. ٣. المؤسسات الاجتماعية ـ البلدان العربية. ٤. الثقافة العربية.
أ. العنوان.
909.0974927

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، نيسان/ابريل، ١٩٨٤
الطبعة الثانية: بيروت، ايار/مايو، ١٩٨٥
الطبعة الثالثة: بيروت، كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٦
الطبعة الرابعة: بيروت، كانون الثاني/يناير ١٩٩١
الطبعة الخامسة: بيروت، تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٦
الطبعة السادسة: بيروت، تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٨

المحتويات

القسم الثاني

البنى والمؤسسات الاجتماعية

القسم الثالث

الثقافـة العربيـــة

القسم الرابع
استشراف المستقبل : قضايا
الاغتراب والتنمية والثورة

توطئــة

يطمح هذا الكتاب في ان يقدّم تحليلا اجتماعيا منهجيا وان يشكّل مرجعا علميا شامـلا للمجتمع العربي المعاصر ، وذلك في سبيل معرفته وتغييره في آن معا .

وفي سبيل ذلك احاول اعتماد منهج تحليلي اجتماعي يركز على التنـاقضات والمـواجهات مستفيدا بقدر الامكان من المصادر المتوفرة ومن معرفتي الخاصة لواقع المجتمع العربي .

ويستند هذا المنهج الاجتماعي التحليلي الى عدد من المقولات المتداخلة ، اذكـر منها مـا يلي :

ـ يعـاني المجتمع من حـالة اغتـراب مستعصية تتجـلى خـاصـة في : تبعيته السيـاسيـة والاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، وفي عجـزه تجاه التحـديات التـاريخية ، وفي تـراوحه بـين الخضوع والعزلة من جهة والمـواجهة من جهـة اخرى ، وفي قهـر الانسان وتعـطيل امكـانـاتـه وحرمانه من حقوقـه الاساسيـة ، وفي تداعي المجتمـع من الداخـل ، وفي سيطرة المؤسسـات والجماعات الوسطية على المجتمع بالرغم من هيمنة الدولة .

ـ يمر المجتمع العربي في مرحلة انتقالية استغـرقت زمنا طـويلا جـاهد خـلالها في سبيـل التغلب على التخلف وتحقيق النهضة . من هنا اعتبار المجتمع العربي مجتمعا متحركا وممزقا بين عدة اتجاهات وقوى متناقضة . ومن هنا ايضا انه في حالة عدم استقـرار ونزوع دائم ، اي في حالة صيرورة وتكوّن وجهاد .

كذلك يستند هذا المنهج الاجتماعي التحليلي الى عدد من المنـطلقات المتعلقـة في طبيعة البحث المتبع ، اذكر منها ما يلي :

ـ بسبب حـالتي الاغتراب والتخلف ـ ورغبـة في فهم المجتمع وتغييـره ـ اعتمد في هـذا الكتاب منهجا نقديا يحرص في الوقت ذاته على الدقة والموضوعية والنزاهة .

ـ اتناول موضوعات البحث في اطار المجتمع العربي ككل مستفيدا من مختلف الدراسات المحلية ومستوحياً الواقع الاجتماعي اكثر من الواقع السياسي رغم عدم تجاهل خصوصيات الكيانات القائمة .

ـ اسعى الى تحليل الظواهر والوقائع في اطرها الاجتماعية وفي حالة تداخل وتفاعل عكس التحليل المثالي المجرد المطلق .

ـ اشدد على التناقضات الاجتماعية والقومية وعلى طبيعة الصراع في سبيل التغلب على هذه التناقضات .

هذا ما اسعى اليه ، فارجو ان يشكل الكتاب خطوة متقدمة في هذا الاتجاه ومنطلقا لمزيد من البحث .

ان الكتاب نتيجة سنوات من البحث والنقاش والمراقبة . وقد استفدت ، خاصة ، من النقاش مع طلابي وطالباتي اذ درّست لسنوات ، وما ازال ، مادة حول المجتمع العربي المعاصر . كذلك اسهم في تكون الكتاب نقاش متواصل مع عدد كبير من اصدقائي وزملائي في مختلف البلاد العربية .

اريد ان اتقدم بالشكر من جميع هؤلاء ومن مركز دراسات الوحدة العربية ومديره د . خير الدين حسيب لدعم تأليف الكتاب ، وتمكيني من القيام بعدد من الزيارات الميدانية لعديد من الاقطار العربية لهذا الغرض ، ولملاحظاته واقتراحاته على المسودة الاولى للمخطوطة ، ولنشر الكتاب .

حليم بركات

خريف ١٩٨٣

القسم الاول

مسألة الهوية العربية والاندماج الاجتماعي

الفصل الأوّل

مقدّمة لدراسة المجتمع العربيّ

تقديم

هل يكوّن الوطن العربي مجتمعا ؟ ما هي طبيعة هذا المجتمع ؟

ان المجتمع تآلف معقد يشمل بين مقوماته الاساسية الوطن ـ البيئة والسكان والتنظيم الاجتماعي والمؤسسات والبنى ، متفاعلة فيما بينها ومع المجتمعات الاخرى عبر التاريخ . وقد تكوّن في الوطن العربي (هذه الرقعة الشاسعة التي تضم حاليا اثنين وعشرين بلدا وتبلغ مساحتها خمسة ملايين وربع المليون ميل مربع ويزيد سكانها على مئة وستين مليون نسمة في مطلع الثمانينات من القرن العشرين) مجتمع شديد التنوع ، انتقالي يتجاذبه الماضي والمستقبل والشرق والغرب في آن واحد ، منكفىء على جذوره انكفاء اصيلا ، سلفي تقليدي غيبي أصيل في منطلقاته ومستقبلي متجدد علماني مستحدث في تطلعاته (والعكس يبدو صحيحا ايضا) ، مركزي متصل بالعالم اتصالا وثيقا وهامشي بين مجتمعات العالم الحديث ، منفتح متغير بسرعة ومغلق ثابت بشكل مذهل ، غني في ثرواته ومواقعه وفقير متخلف مهدد ، صامد رافض ومسالم مستسلم ، متفائل واثق بنفسه ومتشائم متدن في معنوياته ، متقدم ومتراجع ، مأساوي وهزلي في امنياته واستجاباته ، الخ . ان المجتمع العربي ، باختصار ، هو تآلف كل هذه التناقضات وغيرها في عالم متناقض .

ان هذا الكتاب بحث استطلاعي اجتماعي في طبيعة المجتمع العربي بهدف التعرف الى مقوماته الاساسية ، ومؤسساته ، وتنظيمه الاجتماعي ، وثقافته ، وقضاياه ، وتناقضاته ، وتحوله . اما المقولة العامة التي يتوصل اليها الكتاب ، فهي ان المجتمع العربي مجتمع مغترب عن ذاته ويسعى جاهداً ليتجاوز اغترابه .

ونقصد في هذا الفصل الى ان نمهد لكل ذلك بعرض موجز لسماته العامة ، ومقوماته الاساسية ، والمنهج المتبع في دراسته مع اشارة الى محتوياته .

اولا : السمات العامة

يتصف المجتمع العربي المعاصر بانه مجتمع متكامل ، متنوع ، انتقالي ، متخلف ، مغترب ، شخصاني في علاقاته الاجتماعية ، تعبيري في توجهه :

١ ـ ان المجتمع العربي مجتمع متكامل بمعنى انه يكوّن مجتمعا ـ امة ، انما ينقصه النظام السياسي الموحد الشامل . يرى بعض الباحثين ان الوطن العربي مجموعة مجتمعات متميزة وليس مجتمعا واحدا . وكثيرا ما سُئلت شخصيا من قبل بعض الذين ذكرت لهم انني اعدّ كتابا حول المجتمع العربي : هل هناك مجتمع عربي ؟

ان هذه الدراسة ستتناول المجتمع العربي ككل وليس كمجرد مجموعة من الكيانات المستقلة بخلاف عدد كبير من الدراسات (خاصة الغربية) التي تتقيد بالاوضاع السياسية الراهنة اكثر مما تستوحي الواقع الاجتماعي . سنتناول في الفصل الثاني الهوية العربية وعوامل الوحدة والتجزئة مما يسمح بالاجابة عن هذا التساؤل . هنا ، نكتفي بالقول ان علم الاجتماع درج على استعمال مصطلح « مجتمع » ليس بالمعنى المطلق الجامد ، بل بالمعنى النسبي المرن فيمكن ان نقول بالمجتمع المصري او العراقي او المغربي او السوري او اليمني في آن معا وبالمجتمع العربي الاشمل الذي يضم كل هذه المجتمعات وغيرها في مجتمع متكامل .

ويمكننا ان نبحث في جانب واحد او عدة جوانب من الحياة الاجتماعية في مجتمع معين من مجتمعات الوطن العربي (ومعظم الدراسات الاجتماعية تتناول البلدان العربية منفردة) ، متبعين منظورا مصغرا . ومن ناحية اخرى ، يمكننا ان نبحث في هذه الجوانب الاجتماعية من منظور مكبر شامل ، فنصبّ اهتمامنا عليها في اطار المجتمع العربي ككل . ويجوز ان نستفيد ايضا من المنظورين معا فندرس ظواهر محددة في بلد عربي معين انما في اطار المجتمع العربي ككل . في هذا الكتاب ساحاول ان استفيد من المنظورين معا ، انما اريد ان اشدد على المنظور المكبر الشامل في معالجة النواحي الاجتماعية ولاسباب ساتبسط بشرحها في الفصل الثاني ، هنا ، لنتأمل ، مثلا ، في التكرار المفتعل الذي سيحدث عندما يعمد عالم اجتماعي الى تأليف كتاب حول الاسرة العربية ، فيخصص فصلا منفردا عن الاسرة في كل من الكيانات السياسية القائمة . طبعا هذا لا يعني انه لا يجوز دراسة الاسرة في بلد عربي معين ، انما يعني بالضرورة ان تتم هذه الدراسة في اطار المجتمع العربي ككل .

في هذا الكتاب ، ساعالج الموضوعات الاساسية في اطار المجتمع العربي ككل ، وليس كمجموعة قائمة بذاتها ولذاتها . ان المجتمع العربي وجود متكامل ولا بد من تناوله من خلال منظور شمولي متكامل . وعلى صعيد آخر ، تستدعي هذه المعالجة دراسة الوطن العربي في الاطار العالمي والنظم العالمية المتصارعة ، فنشدد بشكل خاص على انه جزء من العالم الثالث المتخلف يشاركه في كثير من السمات والقضايا والتحديات العامة .

٢ ـ ان المجتمع العربي **مجتمع** متنوع في تكامله تنوعا هائلا حسب البيئة والاقليم والتنظيم الاجتماعي والوضع الاقتصادي واسلوب المعيشة والانتماء الطبقي والطائفي والاثني ومستوى التخلف والمعيشة والنظام العام السائد والثقافة والمشاكل والقضايا والازياء الخاصة . ويجدر بنا ان نشير توا الى ان الوحدة لا تقوم بالضرورة على التشابه ، بل قد تقوم ، بالعكس ، على التنوع المتكامل . وللبحث في هذا التنوع العربي ، ارى ان نحلله باعتماد نموذج ذات بعدين :

أ ـ بالامكان تصنيف المجتمعات الانسانية من حيث درجة تنوعها وانسجامها حسب عملية صيرورة متدرجة يقع في احد قطبيها ما يمكن تسميته بالمجتمع المتجانس ، وفي القطب الاخر المقابل ما يمكن تسميته بالمجتمع الفسيفسائي ، يتوسطهما المجتمع التعددي ، كما يبدو في الشكل التالي :

شكل رقم (١)
مدى تنوع المجتمعات العربية

المجتمع المتجانس	المجتمع التعددي		المجتمع الفسيفسائي
(مصر ، تونس، ليبيا)	(المغرب ، الجزائر ، سورية ، العراق ، اليمنان، البحرين)	(السودان)	(لبنان)

ب ـ في وصفنا للعلاقات القائمة بين الجماعات التي يتكون منها المجتمع يمكننا ان نصنّفها من حيث درجة انصهارها في المجتمع حسب بعد تتمثل فيه مجموعة من اهم السياقات الاجتماعية وهي سياقات النزاع ، والتعايش، والانصهار .

واذا ما ربطنا ما بين البعدين ـ درجة التنوع ودرجة الانصهار ـ يمكننا ان نقول ان عملية الانصهار تسود في المجتمع المتجانس ، وتسود عملية التعايش في المجتمع التعددي ، وتسود عملية النزاع او التراوح بين التعايش والنزاع في المجتمع الفسيفسائي . وفي ضوء هذين البعدين والترابط بينهما ، نقول ان **المجتمع المتجانس** (طبعا نقصد التجانس النسبي وليس المطلق) يتكون من جماعة واحدة منصهرة اجتماعيا وثقافيا ، فتتوحد الهوية الخاصة والهوية العامة في هوية واحدة جامعة ، وتسود في هذا المجتمع عملية الانصهار وينشأ فيه نظام سياسي مركزي مهيمن ، ويسهل الوصول فيه الى الاجماع حول القضايا الاساسية .

ليس في العالم **مجتمع** واحد متجانس كليا وبشكل مطلق ، انما تقترب بعض المجتمعات من هذا النمط المثالي ، واقرب المجتمعات العربية الى التجانس هو المجتمع المصري والتونسي والليبي . يرى المؤرخ المصري جمال حمدان ان مصر تشترك في مجموعة من السمات والملامح

تجعل منها « مخلوقا فريدا فذا حقيقة » فهي ، جغرافيا وتاريخيا واجتماعيا ، « تطبيق عملي لمعادلة هيغل : تجمع بين « التقرير » و « النقيض » في « تركيب متزن اصيل » . مما يجعلها « سيدة الحلول الوسطى » و « امة وسطا بكل معنى الكلمة »[1] . ويعتبر حمدان ان بين اهم ملامح مصر : التجانس البشري والوحدة السياسية والمركزية والاستمرارية التاريخية والتجانس الطبيعي ، لكونها اقليما زراعيا واحدا على طول النيل وواحة صحراوية . لذلك يستنتج « ان مصر اقوى قوة في العرب مرتين : مرة بمطلق حجمها ، ومرة بتجانسها المطلق »[2] .

وبسبب هذا التجانس يتحدث مفكر مصري آخر ، هو حسين فوزي ، عن الوحدة المصرية « الكامنة خلف كل تلك الحضارات المتعاقبة »[3] ، وعن « وحدة الحياة على ضفاف النيل»[4] ، وعن «ان وحدة الشعب المصري [هي] اقدم وحدة تمت لأمة ظهرت على وجه البسيطة »[5] .

ويساعدنا هذا التجانس في المجتمع المصري ان نشرح عدة ظواهر فريدة : منها ظهور فكرة التوحيد (القول بإله واحد) اولا في مصر ، وظاهرة « الفرعون » ، والسلطة المركزية الهائلة ، وسهولة سحق التمرد الداخلي ، والاجماع السياسي على القضايا وعلى بطل وطني (من امثال عرابي وزغلول وعبد الناصر) ، وقول المصريين في الوقت ذاته « بالامة المصرية » و « الامة العربية » دون شعور بالتناقض كما يحدث بين العراقيين والسوريين واللبنانيين ، مثلا .

ويكون المجتمع الفسيفسائي في الطرف الآخر النقيض للمجتمع المتجانس ، فهو يتألف من عدة جماعات تغلب هوياتها الخاصة على الهوية العامة وتتصف العلاقات فيما بينها بالتراوح بين عمليتي التعايش والنزاع وعدم القدرة على الاتفاق حول الاسس . ومما يرسخ الانقسامات بين هذه الجماعات ويؤدي بها الى التنازع ، وجود فروقات في الحقوق السياسية والاقتصادية والمدنية وفي المكانة الاجتماعية بالاضافة الى الفروقات في الهوية .

وللتمثيل على هذا النوع من المجتمع ، يمكن اعتبار لبنان من اقرب المجتمعات العربية الى هذا النمط لكونه مؤلفا من عدة جماعات طائفية تشدد على هوياتها الخاصة على حساب الهوية اللبنانية وتتمتع فيه بعض الجماعات بامتيازات سياسية واقتصادية واجتماعية دون الجماعات الاخرى ، وعلى حسابها . وقد انبثق عن هذا الواقع الاجتماعي نظام سياسي

---

(١) جمال حمدان، شخصية مصر : دراسة في عبقرية المكان (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٧٠) ، ص ٧ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٩٤ . يهمنا ان نشير اننا لا نوافق على مقولة « التجانس المطلق » .

(٣) حسين فوزي النجار ، سندباد مصري : جولات في رحاب التاريخ ، ط ٢ (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٩)، ص ١٠ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ١٤٠ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ٣١١

طائفي عمل بدوره على تعزيز الواقع الطائفي انطلاقا من دعوة القيادات التقليدية المسيطرة على النظام للوحدة على اساس التعايش وليس على اساس الانصهار او الاندماج ، فازدادت الجماعات المختلفة تمسكا بهوياتها الخاصة بدل ان تتحرر منها. بسبب هذا الواقع الاجتماعي والنظام السياسي الطائفي المتبع (والذي تمثل بعد الاستقلال بالميثاق الوطني) ، ظل المجتمع اللبناني مجتمعاً فسيفسائياً يتراوح بين التعايش والنزاع(وقد نكب بعد الاستقلال بحربين اهليتين خلال اقل من ربع قرن وذلك سنة ١٩٥٨ ، و ١٩٧٥) . وكمجتمع فسيفسائي يتصف لبنان بالاضافة الى ما ذكرنا بعدم الاتفاق على الاسس بما فيه الهوية اللبنانية ، وعدم قيام حوار صريح حقيقي ، وعدم فصل الدين عن الدولة ، والتفاوت الطبقي الحاد ، وتبني انظمة تربوية ترسخ الواقع الطائفي ، وضعف الدولة المركزية ، وارتباط القوى اللبنانية المختلفة بقوى خارجية متنازعة[٦] .

ويتكون **المجتمع التعددي** من عدة جماعات تحتفظ بهوياتها الخاصة ، ولكنها تمكنت من ايجاد صيغة تؤالف بين الهوية الخاصة والهوية العامة ، ومن اقامة دولة مركزية ، ومن التفاهم حول بعض الاسس ، ومن التشديد على ضرورات الاندماج ، واعتماد نظام تربوي موحد . ويتمثل هذا النمط الى حد بعيد بعدد من البلدان العربية مثل سوريا والعراق والجزائر والمغرب وغيرها التي توفر لديها تاريخ وطني كفاحي وتشكل لها وعي قومي عام وتأسس فيها نظام سياسي مركزي ، فتمكنت نسبيا من احتواء ازماتها . غير ان هذه المجتمعات التعددية قد تعاني بين فترة واخرى من ازمات داخلية بسبب تدخلات من الخارج او بسبب تسلط الاكثرية او احدى الاقليات على مراكز القوة والجاه والثراء ، وبسبب غياب الديمقراطية واقرار التنوع .

ان هذا النموذج الذي يسمح بقياس درجة التنوع داخل البلدان العربية وفي تصنيفها بين قطبي التجانس والفسيفسائية مرورا بالتعددية ، هو نموذج مرن نسبي يمكننا من وصف بلد ما بانه اقرب الى نمط منه الى الآخر. بذلك يمكننا ان نضع مصر وتونس وليبيا في موقع اقرب الى التجانس ، وسوريا والجزائر والعراق واليمن في موقع اقرب الى التعددية ولبنان في موقع اقرب الى الفسيفسائية . وكما يسمح هذا النموذج المرن بوصف درجة التنوع او الانسجام داخل كل بلد عربي بمفرده ، فانه يسمح لنا ايضا بتطبيقه على المجتمع العربي ككل . هذا ما سنحاول اجراءه في الفصل الثاني ، ونكتفي هنا بالقول ان المجتمع العربي في الوقت الحاضر هو مجتمع متنوع حتى التجزئة المحبطة ، مما يجعله حاليا ، مجتمعا فسيفسائيا اكثر منه تعدديا .

---

(٦) انظر : حليم بركات : « المجتمع اللبناني : فسيفسائي ام تعددي؟» مواقف ، السنة ١ ، العدد ١ (١٩٦٨) ، ص ١٠٨ ـ ١٢٥ ؛ « العامل الديني والانتخابات النيابية في لبنان : نزعة نحو استقطاب طائفي ،» مواقف ، السنة ٤ ، العددان ١٩ و٢٠ (١٩٧٢)، ص ٦ ـ ١٦ ، و
Halim Barakat, *Lebanon in Strife: Student Preludes to the Civil War*, Modern Middle East Series,9(Austin, Tex.: University of Texas Press, 1977), pp. 25-51.

٣ ـ ان **المجتمع العربي مجتمع انتقالي** يشهد صراعا متأزما بين السلفية والحداثة ، بين قوى التجزئة وقوى الوحدة ، وبين الطبقات الحاكمة الميسورة المتحكمة والطبقات المحكومة المحرومة المغلوبة على امرها ، وبين الوطنية والتبعية ، والتقدمية والرجعية ، والعلمنة والثيوقراطية الغيبية ، الخ . باختصار ، ان المجتمع العربي في حالة مواجهة وصراع بين قوى متعددة متناقضة وهو منذ قرن ونصف ، على الاقل ، يختبر ولادة عسيرة ويعيش حقبة النهوض بعد نوم عميق لعدة قرون مظلمة . ونحن اليوم ، بعد اكثر من قرن ، تصدق علينا دعوة ابراهيم اليازجي رغم كل الانجازات التي لا يجوز انكارها : تنبهوا واستفيقوا ايها العرب .

ينبثق المجتمع العربي جاهدا من تحت ركامات التاريخ متأثرا باللقاء مع الغرب انما بالرغم منه وبالتصادم والصراع معه ايضا . انه يتجدد رغم عوائق عدة داخلية وخارجية ، منها هذا الاصرار الاستعماري المتجدد على السيطرة (اسرائيل هي امتداد لهذا الاستعمار)، وهذه الانظمة الطاغية السلطوية ، وهذه المؤسسات التقليدية ، وهذه الثقافة المترجرجة ، وهذه الطبقات التي تصر على امتيازاتها وتمارس الاستغلال والقهر .

ان المجتمع العربي يتغير بسبب تناقضاته الداخلية ومع الخارج ، وبسبب موارده المادية والبشرية، وليس فقط بسبب انتشار المقتبسات من الخارج. انه يشهد مواجهة وصراعاً حادين في الداخل والخارج فلا يستعير ويقتبس ويقلد فحسب ، بل يتعلم من ممارساته الكفاحية .

ولأن المجتمع العربي في مرحلة انتقالية متأزمة ، سنجد حين نستعرض منهج هذه الدراسة ، ان التعميمات المستمدة من التقاليد وحدها او من مظاهر التجدد بحد ذاتها ، هي تعميمات مبسطة وغير دقيقة .

٤ ـ ان **المجتمع العربي مجتمع متخلف** ، وهو جزء من العالم الثالث يكافح بوسائله الخاصة للتحرر من الاستعمار باشكاله المعلنة والخفية ولتنمية موارده الانسانية والطبيعية . وبين اهم ظواهر التخلف ما يلي (نصفها هنا باقتضاب على ان نتوسع في معالجتها خاصة في القسم الاخير) :

أ ـ **ظاهرة التبعية** المتجلية بعدم سيطرته على موارده ومصيره وبوجود فجوة حضارية تفصل بينه وبين المجتمعات المتقدمة . كان المجتمع العربي ، لقرون وما يزال ، معرّضاً لهيمنة خارجية ، فمارست المجتمعات المتقدمة عليه وضده ، وما تزال تمارس ، جميع انواع الاستغلال والقهر والاذلال . مقابل هذه الهيمنة يكافح العرب في سبيل التحرر وردم الفجوة الحضارية وانماء قدراتهم ومواردهم[٧] .

ب ـ **ظاهرة الفقر** المتجلية بوجود فجوة عميقة واسعة بين الطبقات الميسورة والطبقات المحرومة الكادحة . في الوقت الذي يمتلك العرب ثروات طائلة ، تعيش نسبة مهمة من

---

(٧) انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب .

الشعب العربي في حالة فقر ساحق . في ظل هذه البنية الطبقية الهرمية يعاني الشعب من حالة تبعية داخلية شبيهة بالتبعية الخارجية فتمارس عليه وضده مختلف انواع الاستغلال والقهر والاذلال . بذلك يعاني الشعب من تبعية مزدوجة . ان الاستعمار يسيطر على كثير من البلدان العربية بواسطة الطبقات الحاكمة الميسورة التي تسيطر بدورها ، وبدعم من الاستعمار، على الطبقات المحرومة الكادحة . ان الدائرة شرسة ويصعب كسرها . فكما ان التبعية مزدوجة كذلك تكون عملية التحرير(٨) .

ج ـ **ظاهرة سلطوية الانظمة** السائدة المعادية للانسان . ان الانظمة والبنى والاتجاهات السائدة لا تشرك الشعب في صنع مصيره وتعتدي على حقوقه ولا تعمل في سبيل نموه وتجاوز اوضاعه . بل على العكس ، انها تُحيله الى كائن عاجز ، مغلوب على امره ، ومأخوذ بتأمين حاجاته الآنية فتسيطر في حياته قيم مجرد المعيشة والاستمرار . وفي ظل هذه الانظمة السلطوية يعيش الانسان في المجتمع العربي على هامش الوجود لا في الصميم ، وتحتل الاشياء والسلع والمقتنيات والاهتمامات السطحية روحه وفكره . يفكر ، انما ليس بنفسه ولأجلها ؛ يشعر ، انما ليس بوجوده بل بالتراكم حوله ؛ يحقق ، انما ليس لذاته بل لغيرها ؛ يقيم علاقات ، انما هي في جوهرها علاقات اقتناص وذعر . انه يعيش على هامش الوجود وليس في صميمه قلقا حذرا باستمرار من احتمالات السقوط والفشل . وبينما تتضخم الاشياء حوله ، يتقلص هو في الداخل .

٥ ـ **ان المجتمع العربي يعاني من حالة الاغتراب عن ذاته**. كشفت الانهزامات المتتالية (خاصة في حرب الخامس من حزيران / يونيو ١٩٦٧ ، وحصار بيروت صيف ١٩٨٢) ، وعجز المجتمع في مجابهة التحديات التاريخية ، وفشل الحركات القومية والاشتراكية في تحقيق برامجها ، كشفت هذه الامور وغيرها ليس عن اغتراب الافراد والجماعات كما اظهرنا اعلاه، بل عن اغتراب المجتمع العربي بالذات . واقصد باغتراب المجتمع عن ذاته ثلاثة امور هي : عدم سيطرة المجتمع على موارده ومصيره ؛ وتداعي المجتمع من الداخل حتى ليبدو وكأنه فقد محوره وصميمه ، فلم يعد يمتلك ارادة وهدفا وخطة ؛ وسيطرة المؤسسات على المجتمع بدلا من سيطرته عليها .

أ ـ اصبح واضحا ان المجتمع العربي لا يسيطر على موارده وثرواته فتُستغل ، على الاغلب ، لصالح فئات قليلة في الداخل ولصالح دول اخرى بينها دول معادية له . ومما يزيد من عمق المعاناة ان العائدات العربية تنفق في مجالات الاستهلاك اكثر مما تنفق في مجالات الانتاج وتحقيق الامكانات واغناء الانسان .

ب ـ أصبح واضحا ، ايضا ، ان الانظمة والحركات القومية والاشتراكية العربية فشلت

---

(٨) انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب .

حتى الآن ليس فقط في تحقيق الوحدة ، بل في مجرد التنسيق والتضامن في الازمات . من هنا هذا الانطباع بان المجتمع العربي لا يملك حاليا محورا وارادة وغاية .

ج ـ كذلك يبدو واضحا ان المجتمع فقد سيطرته على مؤسساته ، وخاصة المؤسسة السياسية التي تتحكم اكثر مما تحكم وتستغل المؤسسات العامة لصالح الطبقات والفئات الحاكمة . ثم ان السلطة السياسية تهيمن على مزيد من المؤسسات الثقافية والتربوية والدينية والنقابية .

بسبب هذه الامور الثلاثة ، نعتبر ان المجتمع العربي ، وليس الانسان فحسب ، مغترب عن ذاته ومعرض للانهيار . وحتى يستعيد المجتمع سيطرته على مؤسساته وموارده ، ويتكوّن له محور وصميم وارادة وغاية ، سيستمر الانهيار وبسرعة اقصى فاقصى .

٦ ـ **ان المجتمع العربي مجتمع تسوده العلاقات الاجتماعية الوثيقة الشخصانية** . ان العلاقات الاجتماعية في المجتمع العربي ما تزال في غالبيتها وحتى في المدن علاقات اولية (Primary Group Relations) اي علاقات شخصانية، وثيقة،لارسمية، تعاونية، فئوية يستمد منها الفرد اكتفاء ودفئا واطمئنانا نفسيا ، ويلتزم من خلالها التزاما كليا بالاقرباء والمقربين في حياته . وتتعارض هذه العلاقات مع العلاقات الثانوية (Secondary Group Relations) السائدة في المجتمعات الصناعية (خاصة الرأسمالية) وهي علاقات لا شخصانية ، رسمية ، تعاقدية ، تنافسية ، دونما التزام بالآخر فيستمد الفرد اكتفاءه ليس من علاقاته بالآخرين بل من انجازاته ونفوذه ومكانته بالدرجة الاولى . لقد لاحظتُ لدى قدومي لاميركا ان الناس يسيرون في الشوارع كل بمفرده ، فيما يسير الناس جماعات في شوارع المدن العربية وازقتها . نلحظ في المدن الغربية ، مثل نيويورك ، ازدحاما انما هو ازدحام افراد . وقد عجبت ان الكثيرين من الناس في شوارع نيويورك يتحدث احدهم مع نفسه بصوت مسموع وليس مع هذه الجموع الهائلة حوله . ان المسافات النفسية الاجتماعية بين الناس في الغرب متباعدة حتى كأن المجتمع هو مجموعة من الجزر البشرية . ومن مظاهر هذه الفروقات في نوعية العلاقات الاجتماعية ما يلي :

ـ فيما يشكو بعض العرب من شدة الاندماج العائلي ، يشكو بعض الغربيين من فقدان الحياة العائلية .

ـ فيما يشكو بعض العرب من ضرورات الالتزام بالآخرين وغياب الحياة الخاصة والعيش بموجب توقعاتهم حتى الخوف من كلام الناس والفضيحة ، يشكو بعض الغربيين من الوحدة والفراغ والفردية وعدم الالتزام .

ـ فيما تحتل الجماعات الوسيطة بين الفرد والمجتمع ككل (القبيلة، الطائفة ، الفئة ، القرية ، الحي ، المجتمع المحلي ،الخ.) مركزا مرموقا في حياة العرب الاجتماعية فلا تستطيع المؤسسات العامة التي تمثل المجتمع (الدولة مثلا) ان تصل الى الافراد الا من خلال هذه

الجماعات ، نجد ان الدولة في المجتمعات الغربية الصناعية تقيم علاقات مباشرة مع الافراد وليس من خلال الجماعات التقليدية وان كان للتنظيمات الحديثة (مثل النقابة والحزب والجماعة الضاغطة) دور فعال في التوسط بين الانسان ـ الفرد والمجتمع . بكلام آخر، فيما تتوسط التنظيمات الحديثة المهنية في المجتمعات الصناعية النامية بين الفرد والمجتمع متمثلا بمؤسساته العامة ، نجد ان الجماعات التقليدية هي التي تتوسط بين الفرد والمجتمع العربي ، من هنا نظام الواسطة . هذا هو الوضع التقليدي وما يزال ، غير ان توسع المدن والهجرة والتعليم ونشوء الدولة وازدياد توظيفها للمواطنين وهيمنتها على الحياة العامة تحد من دور الجماعات التقليدية الوسيطة .

٧ ـ ان **المجتمع العربي مجتمع تعبيري**،اذ يعبر الافراد والجماعات تعبيرا عفويا عن مشاعر المحبة او البغض ، الرضى أو الغضب ، الانسجام او النفور ، دون تدقيق منهجي في النتائج المدروسة حسب خطة تحدد الاهداف والوسائل التي تقود اليها ودون الكثير من الكبت والرقابة . طبعا ، هنا لا بد من التحفظ اذ قد نقع ضحية المبالغة . انما نسبيا ، يمكننا ان نقول بوجود ميل واضح نحو نزعة المحاسبة Manipulativeness في العلاقات الاجتماعية في المجتمعات الصناعية الرأسمالية ، وبوجود ميل واضح نحو النزعة التعبيرية في المجتمعات المتخلفة ومنها المجتمع العربي . فيما يميل العرب في علاقاتهم الاجتماعية للتعبير عن مشاعرهم وعواطفهم والافكار التي تخطر لهم دون كثير من التحفظ ، باستثناء المشاعر والافكار السياسية ، نجد ان الغربيين ، وخاصة بين الطبقات البرجوازية ، يتحفظون فيعبرون فقط عن تلك المشاعر والاراء والافكار التي تخدم غايات واهدافا محددة[٩] . ان مثل هذه النزعة تضعف بانتشار التصنيع والعلم ، اذ تزداد الحاجة الى مزيد من الربط بين الوسائل والغايات .

هذه هي بعض السمات العامة للمجتمع العربي ذكرناها هنا باقتضاب على ان نتوسع في وصفها مع غيرها من السمات في الاقسام اللاحقة من الكتاب وفي محتواها الاجتماعي العام والخاص . ومن قبل التحفظ ايضا ، لا بد من الاشارة الى ضرورة النظر الى هذه السمات على انها متغيرة متحولة في مرحلة انتقالية من تاريخ المجتمع العربي ؛ وعلى ان لها سلبياتها وايجابياتها في مجالات مختلفة .

ثانيا : مقومات المجتمع العربي : البيئة والسكان والتفاعل بينهما

نفهم من مقومات المجتمع العربي تلك العناصر الاساسية التي يتكون منها ويرتكز عليها ، وهي تشمل عادة البيئة ، والسكان ، والنظم والمؤسسات والبنى الاجتماعية ، وانماط الانتاج والمعيشة ، والعمليات او السياقات الاجتماعية ، والثقافة . ومن اجل تكوين نظرة شاملة حول هذه المقومات ، علينا ان نتناولها على مستويات ثلاثة :

---

(٩) نعالج هذه الظاهرة في القسم الثالث من هذا الكتاب .

ـ مستوى البنى والنظم والمؤسسات الاجتماعية وانماط الانتاج والمعيشة وتوزيع العمل .

ـ مستوى الثقافة ، اي القيم والتقاليد واللغة والرموز والاتجاهات الفكرية والفنية ووسائل العمل ، الخ .

ـ مستوى الفرد ، اي الشخصية والذات والدوافع والتعلم والادراك والارادة والوجدان والمشاعر ، الخ .

وفي هذا الفصل سنكتفي بتناول مقومات البيئة والسكان على ان نتناول بقية المقومات الاساسية في الفصول والاقسام اللاحقة .

١ ـ البيئة

يتألف الوطن العربي (الذي يشغل مساحات شاسعة في وسط العالم تصل آسيا وافريقيا واوروبا) من بيئات ومناخات واقاليم متنوعة تشمل ـ فيما تشمل ـ المناطق والاقاليم التالية :

أ ـ المناطق الصحراوية وشبه الصحراوية وهي تشكل ما يزيد على ٨٠ بالمائة من مجمل مساحة الوطن العربي . وهي مناطق غير مسكونة الا فيما ندر ويسودها مناخ يتصف بندرة المطر والتطرف في درجة الحرارة سواء في ارتفاعها وانخفاضها . ويسيطر الجفاف في معظم هذه المناطق بسبب الضغط العالي ، الامر الذي يمكن اعتباره سببا رئيسيا من اسباب نشوء الصحارى .

ب ـ السهول الساحلية التي توازي المحيط الاطلسي ، وتحتضن البحر المتوسط على طول شمال افريقيا وغربي سوريا الطبيعية كانما تدعي امومته ، وتمتد موازية للبحر الاحمر والبحر العربي والخليج . وتتأثر الاجزاء الشمالية من المغرب العربي وشواطىء المتوسط الشرقية والمناطق الغربية من الجزيرة العربية الموازية للبحر الاحمر بضغط منخفض ينتج عنه شتاء ممطر مع اعتدال درجة الحرارة وصيف جاف مع ارتفاع درجة الحرارة .

ج ـ الهضاب التي يزيد ارتفاعها على ١٥٠٠ قدم فوق سطح البحر ، ومنها هضاب شمال افريقيا ، وشبه الجزيرة العربية ، والشام والاردن والضفة الغربية في فلسطين .

د ـ السهول الفيضية الداخلية التي كونتها الانهر مثل سهول النيل في مصر والسودان ، ونهري دجلة والفرات في العراق ، وسهول الليطاني والعاصي في لبنان وسوريا . وتجاه حالة الجفاف في المناطق الصحراوية والاعتماد على المطر من اجل الري في مناطق اخرى مثل المغرب وفلسطين ولبنان وسوريا ، تكتسب السهول الفيضية اهمية خاصة لا سيما فيما يتعلق بالري وبنشوء اقدم الحضارات والدول .

هـ ـ المرتفعات الجبلية وتشمل الاطلسي في شمال غربي افريقيا ، ومرتفعات لبنان بسلسلتيه الغربية الموازية لساحل البحر المتوسط والسلسلة الشرقية ويتوسطها سهل البقاع ،

ومرتفعات غربي سوريا ، وشبه الجزيرة العربية الممتدة من الشمال الى الجنوب بموازاة ساحل البحر الاحمر . وقد اسهمت سلاسل الجبال في شمال افريقيا وشرقي المتوسط بمنع امتداد الصحراء حتى شواطىء المتوسط ، الامر الذي لم يتم في ليبيا ومصر. كذلك اسهمت سلسلة الجبال في غربي الجزيرة العربية (وخاصة في اليمن حيث تمطر في موسم الصيف وتجف في الشتاء) بالحد من امتداد الصحراء حتى الساحل .

و ـ الاودية التي تتخلل المرتفعات الجبلية مثل وادي نهر الاردن .

ز ـ الاحواض مثل احواض الربع الخالي والنفود والغور الذي يشمل البحر الميت (٣٩٥ مترا تحت سطح البحر) في الاردن[١٠] .

٢ ـ السكان

يزيد مجموع عدد سكان البلدان العربية في مطلع الثمانينات عن ١٦٠ مليون نسمة (ومجموع سكان العالم يزيد عن اربعة مليارات) ، وينتظر ان يتضاعف هذا العدد خلال اقل من ربع قرن فيصبح حوالى ٣٠٠ مليون في نهاية القرن العشرين . وفي سبيل اعطاء فكرة عن تزايد السكان المطرد ، نذكر انه منذ قرن (اي سنة ١٨٧٥) كان عدد سكان الوطن العربي يقدر بحوالى ٢٢ مليونا (اي حوالى نصف سكان مصر اليوم) ، وبلغ ٣٨ مليونا في مطلع القرن العشرين . وللتمثيل فحسب ، نذكر الاحصاءات التالية حول تزايد السكان في عدد من البلدان العربية : (انظر الجدول رقم (١)) .

ويقدر ان عدد سكان سوريا كان اقل من ثلاثة ملايين عام ١٩٤٣ وتضاعف الى اكثر من ستة ملايين عام ١٩٧٠ ، واصبح حوالى ثمانية ملايين (تقديرات اخرى تقول حوالى ٩ ملايين) عام ١٩٨٠ ، ويتوقع ان يصل الى حوالى ١٩ مليونا في نهاية القرن العشرين[١١] .

وقدر عدد سكان المغرب في مطلع القرن بحوالى ثلاثة ملايين ، وخمسة ملايين عام ١٩٢٠ ، وتسعة ملايين عام ١٩٥٠ ، وبلغ اكثر من ١٧ مليونا عام ١٩٧٥[١٢] ، ويتوقع ان يبلغ ٤٠ مليونا في نهاية القرن.

---

(١٠) انظر : محمود طه ابو العلا ، جغرافية العالم العربي : دراسة عامة واقليمية ، ط ٢ (القاهرة : مطبعة الانجلو المصرية، ١٩٧٧)، ص ٣١ ـ ٤٠ ، و

Hassan S. Haddad and Basheer K.Nijim,eds., *The Arab World: A Handbook*, foreword by Ibrahim Abu-Lughod, AAUG Monograph Series, 9 (Wilmette, Ill.: Medina Press, 1978), pp. 1-32.

(١١) انظر : الجمهورية العربية السورية ، **المجموعة الاحصائية** (دمشق : مطبعة الجمهورية السورية ، ١٩٨٠) .

(١٢) سعد الدين ابراهيم ، « السكان والتحضر في المغرب ، » **بحوث القاهرة في العلوم الاجتماعية** ، السنة ٣ ، العدد ٥ (ايار / مايو ١٩٨٠) ، ص ٢ .

جدول رقم (١)
تقديرات سكان مصر ، بين السنوات ١٨٢٠ ـ ٢٠٠٠

السنة	عدد السكان	نسبة الفلاحين منهم (نسبة مئوية)
١٨٢٠	٢٥٣٢٠٠٠	-
١٨٤٠	٣٩٠٦٠٠٠	-
١٨٦٠	٥٢٧٥٠٠٠	-
١٨٩٧	٩٧١٥٠٠٠	٨٠
١٩١٤	١٢٢٩٢٠٠٠	-
١٩٣٧	١٥٩٣٣٠٠٠	٧٥
١٩٥٢	٢١٤٧٢٠٠٠	٦٨
١٩٨٠	٤٢٠٠٠٠٠٠	٥٥
٢٠٠٠	٦٤٦٠٠٠٠٠	-

المصادر : احتسبت من : فوزي جرجس ، **دراسات في تاريخ مصر السياسي** (القاهرة : دار النديم ، ١٩٥٨) ، ص ٣٩ ، و

Saad Eddin Ibrahim and Nicholas S. Hopkins, eds., *Arab Society in Transition: A Reader* (Cairo: American University in Cairo, 1977), p. 305.

وتظهر الاحصاءات الرسمية للجمهورية العربية اليمنية (اليمن الشمالي) ان اجمالي عدد السكان بلغ حوالى ستة ملايين ونصف عام ١٩٧٥ وازداد الى حوالى ثمانية ملايين عام ١٩٨١[١٣] (بمن فيهم المهاجرون) .

ان هذه مجرد امثلة لتزايد السكان في البلدان العربية المختلفة ويمكن ايراد تزايدات مشابهة في البلدان العربية الاخرى (انظر جدول رقم (٢) لتقديرات السكان عام ١٩٨٠ ونهاية القرن) .

ويتصف وضع السكان في البلدان العربية بعدة سمات يشاركه معظمها العالم الثالث ومنها :

أ ـ ارتفاع معدل نمو السكان ، فقد كان في النصف الاول من القرن العشرين حوالى ٢ بالمائة سنويا ، واصبح يتراوح في النصف الثاني من هذا القرن بين ٢,٥ بالمائة و ٣,٥ بالمائة سنويا . ويعود هذا الارتفاع في الاساس الى ارتفاع معدل الولادات (يتراوح في الوقت الحاضر بين ٣٠ و ٥٠ بالالف من السكان في البلدان العربية المختلفة (انظر الجدول رقم ٢) والى انخفاض متدرج في معدل الوفيات الذي يتراوح في البلدان العربية بين ٤ بالالف (في الكويت) و ٢٣ بالالف (في اليمن) .

(١٣) الجمهورية العربية اليمنية ، كتاب الاحصاء السنوي لعام ١٩٨١ (صنعاء :١٩٨٢)، ص ٣١ - ٣٣.

جدول رقم (٢)
المؤشرات الديموغرافية للوطن العربي
(تقديرات عام ١٩٨١)

البلد	المساحة (بالالف كم^{2})	تقديرات السكان(أ) (بالمليون)		نسبة نمو السكان (٪)	نسبة السكان دون ١٥ من العمر (٪)	نسبة الولادات بالالف من السكان	نسبة الوفيات بالالف من السكان	توقعات الحياة بعد الولادة (العمر المرتقب)	معدل دخل الفرد (بالدولار)	نسبة سكان المدن (٪)
		١٩٨١	٢٠٠٠							
الاردن	٩٨	٣,٥	٧,٠	٣,٤	-	٤٥	١٠	٦٢	١٦٢٠	٥٦
الامارات العربية	٨٤	١,١	٢	-		٥٠	١٧	٦٣	٢٤٦٦٠	٨٠
البحرين	٦	٠,٥	-	٣,٥	٤٤	٤٣	١٨	٤٧	٢٥٠٠٠	٨٠
تونس	١٦٤	٦,٥	٩,٥	٢,٤	٤٤	٣١	١١	٦١	١٤٢٠	٥٢
الجزائر	٢,٣٨٢	١٩,٥	٣٨,٠	٣,٣	٤٨	٤٦	١٤	٥٧	٢١٤٠	٥٢
جيبوتي	٢٢	٠,٣	-	٢,٥	-	-	-	-	-	٥٠
السعودية	٢,١٥٠	٩,٣	١٨,٠	٤,٥	٤٤	٤٤	١٤	٥٦	١٢٦٠٠	٦٧
السودان	٢,٥٠٧	١٩,٢	٣٤,٠	٢,٦	٤٨	٤٦	١٨	٤٧	٣٧٠	٢٥
سورية	١٨٥	٩,٠	١٩,٠	٣,٣	٤٧	٤٥	٨	٦٥	١٥٧٠	٥٠
الصومال	٦٣٨	٤,٤	٦,٥	٢,٣	-	٤٦	٢٠	٣٩	٢٨٠	٣٠
العراق	٤٣٥	١٣,٥	٢٦,٠	٣,٣	٤٨	٤٥	١٢	٥٧	٢٤١٠	٧٢
عمان	٢١٢	٠,٨	-	٣,٠	٤٥	٥٠	١٨	٤٧	١٥٠٠	٢٠
فلسطين	٢٦	٣,٨	-	-	-	-	-	-	-	-
قطر	١١	٠,٢	-	٣,١	٤٥	٥٠	١٨	-	٩٠٠٠	٧٥
الكويت	١٨	١,٥	٢,٢	٥,٩	٤٣	٤٢	٠٤	٧٠	٢٥٩٠٠	٨٨
لبنان	١٠	٣,٢	٤,٢	٢,٨	٤١	٣٠	٠٨	٦٥	١١٠٠	٧٦
ليبيا	١,٧٥٧	٣,١	٦,٠	٤,١	٤٩	٤٥	٠٩	٥٧	٨١٥٠	٥٢
مصر	١,٠٠١	٤٣,٣	٦٤,٦	٢,٨	٤١	٣٨	١٢	٥٧	٦٥٠	٤٥
المغرب	٤٤٧	٢٠,٩	٤٠,٠	٢,٩	٤٦	٤٤	١٣	٥٦	٨٦٠	٤١
موريتانيا	١,٠٣١	٢,٠	٣,٠	٢,٧	-	٥٠	٢٢	٤٤	٤٦٠	٢٣
اليمن الجنوبي	٣٣٣	٢,٠	٤,٠	٢,٩	٤٥	٤٦	٢٠	٤٨	٤٨٠	٢٨
اليمن الشمالي	١٩٥	٧,٥	١٢,٠	٢,٩	٤٥	٤٧	٢٣	٤٢	٤٦٠	١٠

(أ) تختلف تقديرات عدد السكان في البلدان العربية من مصدر الى آخر، وخاصة بالنسبة لبعض البلدان . ورد ، مثلاً ، في مجلـة : **المستقبل العربي**، السنة ٥ ، العدد ٤٨ (شباط / فبراير ١٩٨٣) ، ان عدد السكان عام ١٩٨٠ بلغ ٣٥٨٠٠٠ في البحرين ، و٢٢٨٤٠٠٠ في الاردن ، و١٤٥٠٠٠٠ في موريتانيا ، و١٧٨٠٠٠٠٠ في السودان ، و٨٣٢٤٠٠٠ في السعودية ، و٨٦٠٠٠٠ في الامارات العربية المتحدة .

المصادر : احتسبت من : The World Bank, *World Development Report, 1980; 1981; 1983,* 3 vols. (Washington, D.C.: The Bank, 1980; 1981; 1983), and Hassan S. Haddad and Basheer K. Nijim, *The Arab World: A Handbook* (Wimette, Ill.: Medina Press, 1978).

ب ـ تقدر كثافة السكان في مجمل مساحة الوطن العربي (في مطلع الثمانينات) بحوالى ١٢ بالكيلو متر المربع متراوحة بين واحد بالكيلو متر المربع فقط في ليبيا و ٤٣٧ بالكيلو متر المربع في البحرين . وتتراوح هذه الكثافة بين ٢ و ٨ في الجزائر وموريتانيا والصومال والسودان واليمن الجنوبي وعمان وقطر والسعودية والامارات ، وتبلغ ٢٠ في الأردن و ٢٦ في العراق و٢٧في اليمن الشمالي و ٣٦ في تونس و ٣٧ في مصر و ٤١ في سوريا و ٤٢ في المغرب و ٧٤ في الكويت و ٢٦٢ في لبنان . اما بالنسبة لكثافة السكان في المساحات غير الصحراوية فتزيد على ذلك كثيرا في عدة بلدان عربية فتقفز الى ١٠٤٩ في مصر (ان٤ بالمائة من مساحة مصر هي ارض مزروعة) و ٧٥٠ في كل من قطر والبحرين و ١٣٢ في الكويت و ٩٠ في الاردن (١٠ بالمائة فقط ارض مزروعة) و ٤٧ في العراق (١٥ بالمائة ارض مزروعة) و ٥٣ في سوريا (٣٨ بالمائة ارض مزروعة) .

ج ـ ان الشعب العربي في مجمله شعب فتي اذ تبلغ نسبة السكان دون الخامسة عشرة من العمر حوالى ٤٥ بالمائة ، وتبلغ نسبة الذين بين ١٥ و ٦٥ من العمر حوالى ٥٠ بالمائة ونسبة الذين فوق ٦٥ من العمر حوالى ٥ بالمائة . وللمقارنة ، يقدر معدل السكان دون الخامسة عشرة من العمر بحوالى ٣٧ بالمائة في العالم كله ، و ٢٨ بالمائة في البلدان المتقدمة ، و٤٢بالمائة في البلدان الاقل نموا من الوطن العربي . ان نسبة السكان دون الخامسة عشرة من العمر في السويد هي نصف المعدل العربي ، بينما تزيد نسبة السكان فوق ٦٥ من العمر في السويد على ثلاثة الى اربعة اضعاف نسبتهم في البلدان العربية .

بذلك يتصف الهرم السكاني العربي باتساع القاعدة والانحدار المتدرج ، فهو شعب فتي ، انما معدل العمر قصير ، يبلغ معدل توقعات العمر بعد الولادة ٥٢ سنة متراوحا بين ٤٢ سنة في اليمن و ٦٩ سنة في الكويت (يزيد هذا المعدل في البلدان المتقدمة على ٧٢ سنة) .

د ـ فيما يتعلق بالتعليم ، بلغت نسبة الامية لسكان البلدان العربية الذين فوق الخامسة عشرة من العمر في مطلع السبعينات حوالى ٧٠ بالمائة (حوالى ٦٠ بالمائة للذكور و٨٥بالمائة للاناث) غير ان هذا المعدل يسير بانخفاض سريع ، فنسبة الانتساب للمدارس تزداد بسرعة هائلة . وللتمثيل على ذلك ، ان عدد السكان بين الخامسة والرابعة والعشرين من العمر ازداد بين ١٩٥٠ و ١٩٧١ من ٣,٣ مليون الى حوالى ٨ مليون . بالمقارنة مع ذلك ، ازداد مجموع الانتساب للمدارس خلال الفترة نفسها من ٣,٤ مليون الى ١٧,٤ مليون . وخلال هذه الفترة ازداد عدد معاهد التعليم العالي من ١٨ الى ٧٥ فيها ازداد عدد طلابها من ٥٢ الفا الى ٤٢٥ الفا .

هـ ـ وفيها يتعلق بنسبة سكان المدن[١٤] ، فانها في تزايد مذهل بسبب النمو الطبيعي

---

(١٤) سنعالج هذا الموضوع في القسم الثاني من هذا الكتاب .

والهجرة من الريف الى المدينة (ازدادت من ١٠ بالمائة في بداية القرن العشرين الى حوالى ٤٠ بالمائة في السبعينات ويتوقع ان تصل الى حوالى ٧٠ بالمائة في نهاية القرن) . وكثيرا ما يكون التزايد في مدينة واحدة الى ثلاثة على حساب المدن الباقية ، مما يسبب خللا في توزع السكان ، وبالتالي في الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية وحتى السياسية .

وتتفاوت نسبة سكان المدن بشكل ملحوظ من بلد عربي لآخر فتزيد على ٨٠ بالمائة في الكويت والبحرين (حتى يمكن تسميتها « بلدان ـ مدن »)[١٥] فيما هي دون ٢٥ بالمائة في اليمن الشمالي والسودان وموريتانيا (انظر الجدول رقم ٢) . ويكتسب موضوع الهجرة من الريف الى المدينة (كما سنرى في قسم لاحق) اهمية خاصة ليس فقط بسبب نسبة الهجرة العالية وتزايدها مع الوقت ، انما بسبب ما لهذه الظاهرة من تأثيرات ومضاعفات في مجالات الحياة المختلفة ولا سيما في مجالات التنمية ومشكلات السكن والتعليم والعمل والصحة والازدحام السكاني والغذاء والترفيه والحياة العائلية والتحديث وحتى الاستقرار السياسي بشكل عام .

وتكتسب هذه الهجرة اهمية خاصة لكونها جزءا من ظاهرة عالمية ، فقد قدرت مصادر الامم المتحدة انه تم نزوح حوالى ١٠٦ ملايين نسمة من الريف الى المدينة خلال النصف الاول من السبعينات (١٩٧٠ ـ ١٩٧٥) بينهم ٣٣ مليونا في البلدان الاكثر نموا و ٧٣ مليونا في البلدان الاقل نموا . ونتيجة لذلك ، بلغت نسبة سكان المدن في العالم حوالى ٣٩ بالمائة من مجموع السكان سنة ١٩٧٥ (وهذه النسبة قريبة جدا من معدل سكان المدينة في الوطن العربي)[١٦] .

و ـ هناك اهمية خاصة لهجرة اليد العاملة من الاقطار غير المنتجة للنفط (اليمن ، مصر ، سوريا ، الاردن ، فلسطين ، لبنان) الى الاقطار المنتجة للنفط (السعودية ، الكويت ، ليبيا ، الامارات ، قطر ، عمان ، البحرين) ويقدر ان حجم هذه الهجرة تضاعف من الفترة السابقة لعام ١٩٧٣ الى منتصف السبعينات (اي من حوالى ٦٨٠ الفا الى مليون وثلث المليون) . اما في عام ١٩٨٠ فيقدر ان هذا الحجم ارتفع الى حوالى ثلاثة ملايين . ويتوقع ان يزداد حجم هجرة غير العرب الى الاقطار العربية المنتجة للنفط الى حوالى اربعة ملايين في منتصف الثمانينات . ويتوقع كذلك ان يصل حجم هجرة العمال العرب

---

(١٥) حسب احصاءات اخرى ، تبلغ نسبة السكان الحضر من مجموع السكان ٩٦ بالمائة في الكويت ؛ ٨٦ بالمائة في البحرين ؛ ٧١ بالمائة في قطر ، و٥٨ بالمائة في الامارات العربية المتحدة . انظر : صبري فارس الهيتي ، الخليج العربي : دراسة في الجغرافية السياسية (بغداد : دار الرشيد للنشر، ١٩٨١)، ص ١٩٢ ـ ١٩٣ .

(١٦) انظر هذه الاحصاءات والمعلومات السكانية في :
Saad Eddin Ibrahim, « Urbanization in the Arab World: A Need for Urban Strategy, » in: Ibrahim and Hopkins, eds., *Arab Society in Transition: A Reader*, pp. 360-390, and The World Bank, *World Development Report, 1981* (Washington, D.C.: The Bank, 1981), p. 172.

وغير العرب الى حوالى ١١ مليونا في عام ١٩٨٥ ، بالمقابل مع ١٤ مليونا من المواطنين ، فيشكل الوافدون ٤٣ بالمائة من مجموع السكان في البلدان العربية السبعة المنتجة للنفط[١٧] . واهم من هذه الاعداد تأثيرات هذه الهجرة الجمة في مختلف جوانب الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية بالنسبة لكل من البلدان المستوردة والمصدرة لليد العاملة (الامر الذي نتعرض اليه في حينه) .

٣ ـ البيئة والسكان

ليست البيئة والسكان عناصر منفردة كما يبدو من خلال معالجتنا لها حتى الآن . انهما يشكلان معا وحدة هي في اساس التجمع الانساني ، وقد استدعى تفاعلهما وتداخلهما قيام علم خاص هو الايكولوجيا Ecology . ليست علاقة السكان بالبيئة مجرد علاقة تلاؤم وانسجام بل هي ايضا علاقة فعل وانفعال وخلق واكتشاف واختراع واستغلال وافساد او اصلاح .

وربما لا تضاهي اهمية هذا التداخل والتشابك والتفاعل في الوطن العربي خاصة ، فينتج عنها الظواهر التالية :

أ ـ توزع بيئة الوطن العربي الى مناطق صحراوية ، وشبه صحراوية ، وسهول ساحلية ، وهضاب ، وسهول فيضية داخلية ، ومرتفعات جبلية ، واودية ، واحواض . وقد نتج عن هذا التنوع في البيئة تنوع ايكولوجي يشمل قيام حياة بدوية رعوية مرتبطة ارتباطا مباشرا (او بالاحرى متعرضة تعرضا مباشرا) لتأثير الطبيعة وما يرافقها من قبلية وتنقل وغزو وفروسية وكرم وشجاعة ومروءة وإباء ، وحياة زراعية ريفية قروية ، وحياة حضرية تجارية ادارية[١٨] .

ب ـ تنوع الشعوب والثقافات المتمازجة عبر التاريخ من سامية وحامية ، وعربية وسومرية وبابلية وآشورية وفينيقية وكلدانية واكادية وامورية وكنعانية وبربرية وافريقية وآسيوية . وقد تمت هجرات متعددة خلال جميع العصور بين اقاليم الوطن العربي فشملت ، خاصة ، الهجرات المتعددة من شبه الجزيرة العربية الى الهلال الخصيب ، ومصر والسودان ، وشمال افريقيا .

---

(١٧) Saad Eddin Ibrahim, *The New Arab Social Order: A Study of the Social Impact of Oil Wealth* (Boulder, Colo.: Westview Press; London: Croom Helm, 1982), pp. 27-48.

سعد الدين ابراهيم ، **النظام الاجتماعي العربي الجديد : دراسة عن الآثار الاجتماعية للثروة النفطية** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٢)، ص ٥٥ ـ ٨٥ ، وابراهيم سعد الدين ومحمود عبد الفضيل ، **انتقال العمالة العربية : المشاكل ، الآثار ، السياسات** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٣) ، ص ٢٩ ـ ٣٥ .

(١٨) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب .

ج ـ نشوء اقاليم لها مزاياها الخاصة مثل المغرب (الذي يضم ليبيا وتونس والجزائر والمملكة المغربية ، وتبلغ مساحته ٤,٧١٥,٤٤٣ كلم مربعاً ، فيشكل حوالى نصف مساحة الوطن العربي) ، ووادي النيل ، والهلال الخصيب ، وشبه الجزيرة العربية .

د ـ تفاعل الحضارة العربية مع عدة حضارات خارج الوطن العربي بالاضافة الى الحضارات التي وجدت ضمنه مثل الحضارات اليونانية والرومانية والفارسية والافريقية وحضارات آسيا الصغرى .

هـ ـ ظهور الديانات التوحيدية الثلاث : اليهودية والمسيحية والاسلامية .

و ـ تزايد اهمية الوطن العربي اقتصاديا وحضاريا وسياسيا واستراتيجيا ، بسبب موقعه في وسط العالم وبسبب موارده وفي طليعتها النفط في الوقت الحاضر . وقد كان دائما وسيطا وطريقا تجاريا وحضاريا بين الشرق والغرب والجنوب والشمال ، ومطمحا من قبل جميع الامبراطوريات فيه وخارجه .

ثالثاً : منهج الكتاب ومحتوياته

سنعتمد في دراستنا للمجتمع العربي منهجا اجتماعيا تحليليا مقارنا نقديا يشدد على الديناميكية والتناقض وتداخل الظواهر والالتزام ، وذلك من منظور عربي . ويمكن تلخيص الاسس التي يرتكز عليها هذا المنهج من خلال تشديده على المبادىء التالية :

أ ـ تناول الموضوعات وتحليلها في اطار المجتمع العربي ، ككل ، وليس باعتباره مجموعة كيانات سياسية قائمة بذاتها ولذاتها . ويعود ذلك الى تكامل المجتمع العربي رغم تنوعه كما اشرنا في السابق وكما سنتوسع في معالجته في الفصل الثاني ، والى تشديدنا على الاسس الاجتماعية اكثر من تشديدنا على الجوانب السياسية .

ب ـ تحليل المجتمع على انه مجتمع ديناميكي Dynamic وهذا يعني بالتحديد :

(١) ان المجتمع في حالة صيرورة ، فهو يتغير باستمرار نتيجة لعوامل وقوى داخلية وخارجية .

(٢) ان المجتمع في حالة تكون ، فهو ليس كائنا تاما مكونا جاهزا مخلوقا في البدء بل يتطور باستمرار فتتحول فيها تتحول هويته ومفاهيمه وثقافته ومؤسساته وانظمته حسب اوضاعه وظروفه ومواقعه المستجدة .

(٣) ان الانسان كائن اجتماعي بمعنى انه ينشأ ويتكون في المجتمع ومن خلال التفاعل الاجتماعي وليس بالعزلة عن المجتمع والآخرين. الانسان لا يولد ايضا كائنا جاهزا تاما يملك مسبقا شخصية وعقلا وذاتا وروحا ونفسا وهوية، بل تتكون هذه عنده بالتفاعل الاجتماعي .

(٤) ان المجتمع العربي يمر في الزمن الحاضر بمرحلة انتقالية .

ج ـ تناول المجتمع على انه يختبر تناقضات اجتماعية عدة منها ما هو اولي كالتناقضات الطبقية والقومية ، ومنها ما هو ثانوي كالتناقضات العمودية بين الفئات والجماعات والاقطار . وبسبب هذه التناقضات نحلل المجتمع على انه في حالة صراع ومواجهة بين قوى متضادة منها قوى التغيير وقوى المحافظة ، وقوى التحرير وقوى التبعية ، وقوى الطبقات الكادحة المحرومة ضد قوى الطبقات البرجوازية الموسرة ، وقوى الوحدة والتجزئة ، الخ . وتتصل هذه الصراعات القومية والطبقية وغيرها بالصراعات العالمية .

د ـ النظر الى الافراد والجماعات على انها في حالة كفاح وسعي مستمر لتأمين معيشتها والاعتناء بحاجاتها وتحقيق ما ترسمه لنفسها ولمجتمعها من امنيات واهداف وغايات .

هـ ـ دراسة البنى الاجتماعية والنظم والمؤسسات ، والثقافة والظواهر ، والشخصية على انها في حالة تداخل وتفاعل حتى ليستحيل الفصل فيما بينها دون تبسيطها وتزييفها وتشويهها . ليس بالامكان دراسة الظواهر الاجتماعية بمعزل عن بعضها البعض وخارج المحتوى الاجتماعي العام . هناك تشابك بين البنى الاجتماعية والثقافة ، وبين الاسرة والدين والطبقات والسياسة ، وبين الفرد والجماعة . ومع اننا نشدد بالدرجة الاولى على البنى التحتية Substructures الا اننا لا نرى البنى الفوقية الثقافية مجرد نتيجة بل هي فعل بالواقع ايضا على الاقل من حيث تسويغه وتعزيزه وترسيخه ومن حيث تكون الوعي واهميته . ان الثقافة بما تتضمنه من معتقدات ومبادىء وقيم ونظريات ومقولات وآراء ومفاهيم تتصل اتصالا وثيقا بالتناقضات الاجتماعية ، فلا يكون الصراع القائم صراعا ثقافيا بحد ذاته ولا حتى بالدرجة الاولى .

و ـ تحليل التغيير الاجتماعي على انه بالدرجة الاولى نتيجة للتناقضات الاجتماعية والتحديات التي تواجه المجتمع والموارد المتوفرة لدى المجتمع والجماعات ولما يتبع ذلك من مواجهة وصراع اكثر مما هو نتيجة للاقتباس والتقليد والاحتكاك . لذلك نجد ان المجتمع العربي يتغير ليس بسبب لقائه مع الغرب فحسب بل بالرغم من الغرب، ومن خلال مواجهته . والصراع مع الغرب لا يحصل بسبب الاختلاف الحضاري فقط ، بل بسبب التناقض في المصالح ونوعية العلاقات القائمة وطبيعة الاوضاع السائدة في الدرجة الاولى .

ز ـ النظر الى المجتمع العربي من منظور عربي التزاماً بقضاياه وفي سبيل تغيير الواقع . لذلك ندعو الى اعتماد علم اجتماع عربي يصر في آن واحد على الالتزام بالقضايا العربية والموضوعية والدقة . ليس هناك علم حيادي ولا بد من اتخاذ موقف من هذا الصراع القائم بين قوى مضادة . ان الاعتراف بهذا الالتزام وبما يتصل به من معتقدات وقيم ضرورية تقتضيها الموضوعية نفسها . ثم ان الاختلاف بين الفكر « الملتزم » والفكر « غير الملتزم » ليس خلافا بين الاعتدال والتعقل من جهة والتطرف والتهور من جهة ثانية ، بل هو في الاساس خلاف بين الالتزام بقضية التغيير ضد التزام مضاد بالابقاء على النظام القائم .

إن هذا المنهج الديناميكي الذي يشدد على التناقض والمواجهة والصراع والتغيير يتعارض مع المنهج السكوني Static الذي اعتمده ، خاصة ، المستشرقون في دراسة المجتمع العربي فتناولته كما لو انه مجتمع راكد مبسط وذات بعد واحد . يتمثل المنهج السكوني بكتاب **العقل العربي**[١٩] لعالم الانتربولوجيا رفائيل بطي Raphael Patai ومن خلال تعميماته الجارفة المبسطة استنادا لامثال واحاديث ومرويات وبيانات ونصوص عثر عليها في مصادر ثانوية على الاغلب ، فتمسك بها وانتزعها من اطرها الزمانية والمكانية وبمعزل عن ظروفها، وقدمها على انها حقائق راسخة . لقد نظر بطي الى المجتمع العربي المعاصر من خلال نصوص تعود الى ازمنة مختلفة مفترضا ثبات المجتمع وركوده ومتجاهلا النصوص التي لا تدعم تعميماته المسبقة . ومن السهل كما سنرى فيما بعد ، ان يعثر الباحث المتعمق على امثلة واحاديث ومرويات ونصوص مناقضة تماما لتلك التي عثر عليها بطي . ومن الغريب ان مثل هذه الدراسات السكونية تشدد من ناحية وحتى الاسراف على التنوع والاختلاف بين البلدان العربية فتعتبرها مجموعة من الكيانات القائمة بذاتها ولذاتها ومضادة لبعضها البعض ، ومن ناحية اخرى على البعد العربي الواحد في العقلية . يرى بطي في كتابه المذكور ان الوطن العربي مجموعة امم وشعوب ويتحدث عن « خرافة الامة العربية » ـ وهذا حقه ويشاركه في هذا الرأي الكثير من الباحثين من مستشرقين وعرب ـ ولكنه (وهنا التناقض) يصر في الوقت ذاته على وجود « عقل عربي » وثقافة عربية وحتى شرق اوسطية واحدة . وكان من السهل عليه ان يتوصل الى هذه التعميمات المبسطة لانه درس المجتمع العربي من خلال النصوص دراسة انتقائية ، وخارج اطرها ولم يدرسه في واقعه اليومي المعاش المتغير المعقد . وليس من الصعب على بعض المستشرقين ان يتناولوا المجتمع العربي على انه هو هو لا يتغير وكما لو انه كوكب فضائي يدور في فلكه الخاص وحول ذاته وبفعل قوانين داخلية ثابتة ، فهم ينظرون الى الواقع العربي من خلال مفاهيم ومصطلحات غربية وفي خدمة الغرب .

لذلك لا بد من الدعوة الى منهج ديناميكي جديد . لقد دعا عالم الاجتماع المغربي عبد الكبير الخطيبي الى ضرورة اعتماد علم اجتماع عربي وصفه بالنقد المزدوج متحرر من مفاهيم السلفية والمعرفة الغربية المستمدة من علاقات السيطرة والتي « تجعل الباحث العربي المتمرس بالمعرفة الغربية ، يفقد البوصلة فلا يدري من اي مكان يتكلم ومن اين تنبع المشكلات التي تقلقه »[٢٠] .

ويدعو كاتب مغربي آخر هو طاهر بن جلون لتحرر علم الاجتماع في المغرب من تراثه الاستعماري ، فقد حظي هذا العلم باهتمام خاص خلال الحقبة الاستعمارية ، وذلك « لأن

---

(١٩) Raphael Patai, *The Arab Mind* (New York: Scribner, 1976).

(٢٠) عبد الكبير الخطيبي ، « نحو علم اجتماع للعالم العربي ، » مواقف ، السنة ٧ ، العددان ٣٠ و٣١ (شتاء وربيع ١٩٧٥) ، ص ١١ .

الادارة الاستعمارية كانت تحتاج الى معرفة المجتمع الذي قررت السيطرة عليه معرفة تامة . لذلك كان علم الاجتماع جزءاً من الاستراتيجية الاستعمارية »[٢١] .

وفي دراسة شاملة عميقة حول الاستشراق للكاتب ادوارد سعيد ، استاذ الادب المقارن في جامعة كولومبيا ، يبين لنا بوضوح ان « الشرق » كما يعرّف به المستشرقون « هو اختراع اوروبي » فهو لا يتكلم عن نفسه بل يتم الكلام حوله بالنيابة عنه وليس بموجب واقعه بل بموجب مصالح الغرب ورغباته في تسويغ سياسته الاستعمارية . لذلك جاء الاستشراق في جوهره ممارسة في السيطرة ورؤية سياسية تصر على التفوق الغربي[٢٢] .

بسبب كل ذلك ، يواجه عالم الاجتماع العربي مهمة علمية مزدوجة : مهمة التحرر من المفاهيم والتعميمات المتوارثة ، ومهمة دراسة الواقع العربي من الداخل ومن منظوره وفي سبيله . هذا لا يعني تقبل الواقع العربي كما هو والانسجام معه وتبني المنظور العربي الغيبي التوفيقي الذي ينكر التناقضات والازمات بدلا من مواجهتها وتجاوزها .

لذلك نضيف هنا سمة اخرى الى السمات التي وصفنا بها منهج هذا الكتاب فنقول انه منهج اجتماعي تحليلي ديناميكي نقدي .

---

(٢١) Taher Ben Jellon, «Decolonizing Sociology in the Maghreb,» in: Ibrahim and Hopkins, eds., *Arab Society in Transition: A Reader,* pp. 605-612.

(٢٢) في ما يتعلق بهذا الموضوع انظر :
Edward W. Said, *Orientalism* (NewYork:Pantheon Books, 1978), and Abdel Kader Zaghal and Hachmi Karoui, «Decolonization and Social Science Research: The Case of Tunisia,» *Middle East Studies Association Bulletin,* vol. 7 (October 1973), pp. 11-27.

الفصل الثّاني

الهويّة العربيّة بين التنوّع والتجانس

مقدمـــة

من بين اهم مزايا المجتمع العربي في عصر النهضة ، كفاحه المستمر لاستعادة هويته بعد ان منيت بمزيد من التجزئة والتعقيد . من هنا اهتمامنا في هذا الفصل بدراسة مسـألة التنـوع والتجانس في الهوية العربية ، وتشديدنا عـلى حالـة الصراع بـين عوامـل الوحـدة والتجزئـة . ونجد من الضروري ، ان نتناول هذه العوامل في حالة تداخل ومـواجهة وتضـاد في آن معا ، على عكس المنهج السكوني المتبع عادة ، والذي يـدرسها منفـردة ، فيقول لنـا : هناك عـوامل الـوحدة العـربية التي تشكـل الهويـة العربيـة وتشمل وحـدة اللغة والثقـافة المشتـركة ووحـدة التجارب التاريخية والتكامل الاقتصادي والجغرافي ، الخ . وهناك عوامـل التجزئـة التي تشدد على هويات اخرى تحـددها في اطـار الهويـة العربيـة او بذاتهـا فحسب ، وتشمل الامبـرياليـة والانتماءات الطائفية والاثنية والقبلية والاقليمية الخ .

وسأعمد في هذا الفصل الى دراسة جانب مهم هو في صلب مسألة الهوية العربية ، اي الصراع بين عوامل الوحدة والتجزئة ، فاتناولها في حالـة تداخـل ومواجهـة بدلا من معـالجتها منفردة . وتجنبا للتبسيط من ناحية ، وتقيدا بواقع هذه القوى المتفاعلة ، افضل هنا ان انـظر الى مسألة التجانس والتنوع في الهوية العربية كما تتجلى ، وكما يمكن ان تقاس ، من خلال :

اولا : الانتماء العربي

ثانيا : الثقافة المشتركة .

ثالثا : التواصل والاتصال بين البلدان العربية

رابعا : التكامل الاقتصادي

خامسا : التوحد السياسي

سادسا : التوحد تجاه التحديات الخارجية .

اولا : الانتماء العربي

لا اعرف محاولة واحدة لتحديد الهوية العربية لم تدخل اللغة في صميم هذا التحديد رغم الاختلاف حول العناصر الاخرى . من هنا فان البرت حوراني بدأ كتابه الشهير **الفكر العربي في عصر النهضة** بقوله ، « العرب اشد شعوب الارض احساسا بلغتهم »(1) ، وان المستشرق الفرنسي جاك بيرك اعتبر في كتابه **العرب : الامس والغد** ان « الشرق هو موطن الكلمة » ، وان « اللغة العربية بالكاد تنتمي الى عالم الانسان ؛ يبدو انها بالاحرى معارة له . . . ان فضيلة الكلمة مستمدة من شكلها وصوتها وايقاعها اكثر مما هي مستمدة من نوع تطابقها مع حقائق الحياة اليومية » وان « الكتابة العربية هي اكثر ايحاء منها اعلاما »(2) .

واذا ما اردنا ان نعبّر عن العلاقة بين الهوية العربية واللغة بكلام اقل شاعرية او اكثر دقة ، نقول ببساطة : ان الغالبية العظمى من الجماعات التي تقطن الوطن العربي تتكلم اللغة العربية (وهي لغتهم الام) وتشعر بالانتماء الى الجماعة العربية وتعتبر الوطن العربي مجتمعا وامة .

لقد صنف عالم الاجتماع المصري سعد الدين ابراهيم الجماعات في الوطن العربي حسب بعدين رئيسيين : هما الشعور بالانتماء العربي والتحدث باللغة العربية كلغة ام فتوصل الى ان هناك اربع مجموعات هي :

١ ـ الجماعة الرئيسية التي تمثل اكثر من ٨٥ بالمائة من مجموع سكان الوطن العربي وهي التي يتكلم افرادها اللغة العربية ويشعرون بالانتماء الى الجماعة العربية .

٢ ـ جماعات تتكلم العربية ولكنها لا تشارك العرب حسهم القومي (ومن الامثلة التي ذكرها الطائفة المارونية في لبنان) .

٣ ـ جماعات ذات انتماء عربي ولكنها لا تتكلم العربية (جماعات في الصومال ، وغرب السودان ، واقطار شمال افريقيا) .

---

(1) البرت حوراني ، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول (بيروت : دار النهار للنشر، [د.ت.])، ص ١١ .

(2) Jacques Berque, *The Arabs: Their History and Future,* translated by Jean Stewart, preface by Sir Hamilton Gibb (London: Faber and Faber, 1964), pp. 25, 51 and 190-191.

٤ ـ جماعات لا تتكلم العربية ولا تحس بالانتماء العربي وابرزها في رأيه الاكراد في شمال العراق وقبائل جنوب السودان وقبائل البربر في المغرب والجزائر)[٣].

وفي دراسة ميدانية لاحقة ، وجد سعد الدين ابراهيم ان اكثر من ثلاثة ارباع المستجيبين من اصل عينات تمثّل الرأي العام العربي في عشرة بلدان عربية (اي ٧٨,٥ بالمائة) عبروا عن اعتقادهم بوجود ما يسمى مجتمعا عربيا . بكلام ادق ، عبّر ٣٩,٨ بالمائة من المستجيبين عن اعتقادهم ان الوطن العربي يشكل امة واحدة ذات سمات واحدة ، و٣٨,١ بالمائة ان الوطن العربي امة واحدة وان تميز كل شعب من شعوبها بسمات خاصة ، وقال ما تبقى (٢٢,١ بالمائة) بأن الوطن العربي امم وشعوب مختلفة[٤] .

ويتفق جميع منظري القومية العربية على ان اللغة تشكل العنصر الرئيسي الاهم في تحديد الهوية العربية . فاعتبر عبد العزيز الدوري ان اللغة هي التي شكلت ، تاريخيا ، القاسم المشترك الاول الذي ادى الى بدايات الوعي العربي وذلك قبل ظهور الاسلام . من هنا اعتباره الهوية العربية شأنا حضاريا ثقافيا وليس شأنا عنصريا او اقليميا او دينيا[٥] .

وفي التأكيد على اهمية اللغة ، قلّل بعض المنظرين من اهمية اية عوامل اخرى . فقد ختم ساطع الحصري كتابه ما هي القومية ؟ بقوله الجازم « لا الدين ، ولا الدولة ، ولا الحياة الاقتصادية تدخل بين مقومات الامة الاساسية . كما ان الرقعة الجغرافية ايضا لا يمكن ان تعتبر من المقومات الاساسية . . . واذا اردنا ان نعين عمل كل من اللغة والتاريخ في تكوين الامة قلنا : اللغة ، تكون روح الامة وحياتها . التاريخ ، يكون ذاكرة الامة وشعورها »[٦] وكان قد اكد في كتابه ذاته ان اللغة هي « بمنزلة القلب والروح من الامة» ، ولذلك « فان الشعوب التي تتكلم لغة واحدة ، تكون ذات قلب واحد وروح مشتركة ، ولذلك تكون امة واحدة ، فيجب ان تكون دولة واحدة »[٧] . وتتردد مثل هذه التأكيدات الجازمة في كتابه **العروبة اولا** حيث يقول ، « ان اللغة سكبت عقول العرب في قالب واحد ، وركزت طبائعهم ، وجعلت منهم ، اخلاقيا وروحيا ، امة واحدة »[٨] .

---

(٣) سعد الدين ابراهيم ، « نحو دراسة سوسيولوجية للوحدة : الاقليات في العالم العربي ، » **قضايا عربية** ، السنة ٣ ، الاعداد ١ ـ ٦ (شباط / فبراير ـ تموز / يوليو ١٩٧٦) ، ص ٥ ـ ٢٤ .

(٤) سعد الدين ابراهيم ، **اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة : دراسة ميدانية** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٠) ، ص ٧٣ .

(٥) عبد العزيز الدوري : **الجذور التاريخية للقومية العربية** ، سلسلة الدراسات القومية ، ٢ (بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٦٠) ، و« حول التطور التاريخي للامة العربية ، » ورقة قدمت الى : مركز دراسات الوحدة العربية ، ندوة القومية العربية في الفكر والممارسة ، بيروت ، ٢٦ ـ ٢٩ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٧٩ ، **القومية العربية في الفكر والممارسة : بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** ، ط ٢ (بيروت : المركز، ١٩٨٠) ، ص ٢٢١ ـ ٢٢٧ .

(٦) ساطع الحصري ، **ما هي القومية؟ ابحاث و دراسات على ضوء الاحداث والنظريات** (بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٥٩) ، ص ٢٥٢ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ٥٧ .

(٨) ساطع الحصري ، **العروبة اولاً** ، ط ٤ (بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٦١) ، ص ١١٢ .

ورغم ما في هذا الكلام من تأكيد جازم وعدم دقة وتبسيط ، يجب ان ندرك ان اللغة ليست مجرد وسيلة للتخاطب ونقل للثقافة من جيل الى جيل ، وليست وعاء يختزن افكارنا ومشاعرنا ومعتقداتنا ورسائلنا . ان اللغة هي ايضا الثقافة والحضارة والافكار والامال مجسدة بذاتها . هكذا يعيشها العرب ، ويزيد من اهمية علاقتهم بلغتهم ان المجتمع العربي مجتمع تعبيري كما سبق واشرنا في الفصل الاول . ليس في التفكير العربي من فصم بين اللغة ومضمونها ، فهي مهمة في رسالتها ولفظها ومحتواها وشكلها . بل يمكن ان يقال اننا نتعامل مع اللغة على انها شيء في داخلنا وجزء لا يتجزأ من شخصية الفرد ، ونستمد من هذا التعامل متعة روحية هائلة لا توصف او تحدد بالسهولة المرجوة .

غير انه لا بد من الاشارة هنا الى ان علاقة العرب باللغة لم تكتمل ، فهناك وجود هوة بين اللغة العربية الفصحى المكتوبة واللغة العامية المحكية . اللغة العربية الفصحى المكتوبة واحدة يتفاهم بها العرب اينما كانوا بصرف النظر عن الاقاليم والبيئات ، غير ان هناك لهجات عامية عدة تطبع متكلميها ايضا بطابعها الخاص فهي بدورها نتيجة لتفاعل الجماعة فيما بينها اكثر من تفاعلها مع جماعات تنتمي الى مناطق وبلدان وهويات اخرى . ان وجود لهجات مختلفة يعكس وجود تجزئة فعلية ثم يعود ليؤكد على هذه التجزئة ويرسّخها ، فاللغة (فصحى أم عامية) هي قوة فاعلة ومنفعلة معا بالواقع .

لقد اسهمت عدة عوامل في نشوء هوة بين اللغة المكتوبة واللغة المحكية ، منها اختلاط العرب بشعوب لها لغاتها الخاصة ، والاصرار الديني والقومي على تقديس اللغة الكلاسيكية على انها هي وحدها اللغة الصحيحة مما ابطأ من تطورها دون ان يتمكن من منعه ، وانتشار الامية في ازمنة الانحطاط ، وضعف الاتصال والتفاعل بين الجماعات والاقاليم ، والتعرض للاستعمار الثقافي ، وتسرب اللغات الاجنبية الى اللغة العربية ، الخ . غير ان هناك ، من ناحية اخرى ، عوامل تعمل على ردم الهوة بين اللغة الفصحى واللهجات المحكية، منها انتشار التعليم ، وتطور لغة الكتابة من ادبية وصحافية ، وتوسع وسائل الاتصال . ومن المتوقع ان تزداد عملية الردم ، مما دعا سمير امين ، مثلا ، ان يلاحظ بان التقارب المستمر بين اللغة العربية الفصحى واللهجات المحكية المستمدة منها في الاصل تجعل وجهة تطور هذه اللهجات هو عكس وجهة تطور اللهجات اللاتينية التي ازدادت تشعبا مع الوقت فتفرعت عنها لغات متنوعة مختلفة ، مثل الفرنسية والايطالية والبرتغالية[٩] .

مهما كانت ، اذاً ، علاقة العربي بلغته ، لا بد من الاعتراف بان اللغة وحدها وبحد ذاتها ، لا تشكل هوية ، ومن التأكيد ان للانتماء العربي اسسا اخرى منها : ثقافية وتاريخية وجغرافية واقتصادية كما سنظهر في الجزء الذي يلي من هذا الفصل . يبقى ان نوضح ان الانتماء هو مزيج غريب من العناصر الموضوعية والذاتية في واقع تاريخي اجتماعي محدد . وقد

---

(٩) Samir Amin, «The Historical Foundations of Arab Nationalism,» in:Saad Eddin Ibrahim and Nicholas S. Hopkins, eds., *Arab Society in Transition: A Reader* (Cairo: American University in Cairo, 1977), pp. 9-10.

يبلغ الانتماء درجة قصوى من الذاتية والاختبار الروحي حتى يصعب تحديده . تتجلى هذه النزعة في مقالة للشاعرة العراقية نازك الملائكة رفضت فيها حتى تعريف العروبة والقومية العربية معتبرة ان التعريف عملية عقلانية مستوردة من الحضارة الغربية واننا نحن العرب « تقبلنا الحقائق الكبرى تقبل تسليم دون ان نناقشها او نحاول تعريفها . وكان ذلك هو اساس حكمتنا الشرقية . لا ، لم نحاول ان نعرّف اشياء مثل « الله » و « العروبة » . . . حتى جاءنا العصر الحديث الذي اسلم قياد اذهاننا الى اوروبا المشككة . . . » .

. . . « ان القومية العربية ـ مهما كان تعريفها ـ تنمو في قلوبنا ، بمعزل عن وعينا ، وتختلط بكل قطرة من دمائنا ، وترسب في عظامنا وتتصلب معها . . . وليس لنا يد في تكوينها ولا سيطرة لنا عليها . . . ونحن لا نحتاج الى ان ندعم ضرورتها بأي دليل غير وجودها نفسه »[١٠] .

ومهما كانت طبيعة الانتماء العربي وما اذا كان بالامكان تحديده ام لا ، فان جميع منظري القومية العربية بمن فيهم ساطع الحصري حاولوا تحديدها واعتبروا ان هناك قوى تعزز هذا الانتماء ، كما ان هناك قوى اخرى تتعارض معه وتناقضه .

مقابل هذا الاحساس العام بالانتماء العربي ، هناك انتماءات عدة ترافقه او تتعارض معه . هناك الانتماءات الدينية والاقليمية والاثنية والقبلية بالاضافة او كبديل للانتماء القومي العربي .

١ ـ **الولاء الديني** : اسهم الاسلام في تكون الامة العربية ، وقد دلل على ذلك عدد من المفكرين مثل رشيد رضا وشكيب ارسلان وادمون رباط وقسطنطين زريق وعبد الرحمن البزاز وعبد العزيز الدوري وغيرهم (سنتناول هذا الموضوع بالتفصيل في الفصل الثامن حول الحياة السياسية) . نكتفي هنا بقول عبد العزيز الدوري ان الاسلام « وحّد العرب وحمّلهم رسالة واعطاهم قاعدة فكرية ايديولوجية ، وبه كونوا دولة » . و« ان الحركة الاسلامية جاءت عربية في بيئتها وفي القائمين بها » ، وأن العرب في صدر الاسلام شعروا « برابطة قوية ، وبكيان متميز . فالدولة عربية ، واللغة عربية ، والعرب حملة الاسلام ، ولذا توازى مفهوم الاسلام والعروبة بنظر الشعوب الاخرى »[١١] .

من ناحية اخرى نشأت في الاسلام اتجاهات وظواهر تتعارض مع القومية العربية ومنها الشعوبية والدعوات المختلفة لوحدة اسلامية بصرف النظر عن الانتماءات القومية . في العصور الاولى ظهرت الشعوبية التي ذكر ابن عبد ربه في كتابه **العقد الفريد** ان اتباعها هم اهل التسوية ، فمن « حجة الشعوبية على العرب قالت انا ذهبنا الى العدل والتسوية وان الناس من طينة واحدة . . واحتججنا بقول النبي عليه الصلاة والسلام المؤمنون اخوة . . وليس لعربي على عجمي فضل الا بالتقوى . . . موافق لقول الله تعالى

---

(١٠) نازك الملائكة ، « القومية العربية والحياة ، » **الآداب** ، السنة ٨ ، العدد ٥ (ايار / مايو ١٩٦٠) ، ص ١ ـ ٣ .

(١١) الدوري ، « حول التطور التاريخي للامة العربية ، » ص ٢٢١ ـ ٢٢٢ .

﴿ ان اكرمكم عند الله اتقاكم﴾»[١٢] . هذه هي الحجج النظرية، اما الخلاف فهو خلاف قومي ضمن الاسلام كان من ظواهره « مفاخرة العجم على العرب » ، و« العصبية العربية» ضد العجم .

وفي العصر الحديث ظهرت دعوات اسلامية كبديل او حتى معادية للقومية بما فيها القومية العربية كما سنظهر بوضوح في الفصل الثامن .

امـا ما يهمنـا بالـدرجة الاولى في مجـال الحديث عن الـولاءات التقليديـة هو ان الـواقع الاجتماعي في عدد من البلدان العربية وخاصة المشرق العربي احـال الواقـع الديني الى واقـع طائفي . على صعيد ديني ، ان غالبية سكان الوطن العربي مسلمون ولا تزيد نسبة غير المسلمين على عشرة بالمائة مما يسمح بالقول ان الاسلام هو عامل وحدة وليس عامل تجزئة . اما على صعيد طائفي ، فاننا نجد ان الولاء في عدد من البلدان العربية هو ولاء للطائفة فيتوزع المسلمون الى سنة وشيعة وعلويين ودروز وشافعية وزيدية ، الخ . كما يتوزع الى طرق كالمهدية والختمية في السودان ، ومذاهب ومدارس مما يتعارض مع كل من الولاء الديني العام ومع الولاء القومي . هذا ما وجدته في دراساتي حول المجتمع اللبناني وما قد يجده الباحث في عدد من المجتمعات العربية الاخرى . ومثالا على ذلك ما إشار اليه محمد الرميحي في مجتمعات الخليج العربي المعاصرة فيقول ان « موضوع الطائفية قد انتعش . . . بعد ان تجاوزه وعي الشعب . . . من خلال نضالاته السابقة . فلم ينجح اي سني مثلا رشح نفسه في منطقة انتخابية اغلبها شيعة ، وكذلك لم ينجح اي شيعي في منطقة انتخابية اغلبها سنة ، على الرغم من الشعارات والدعم الوطني . واصبح تقليدا ان هناك دوائر مغلقة على قبيلة او طائفة محددة»[١٣] .

ولا يقتصر هذا الوضع الطائفي على لبنان ومجتمعات الخليج العربي بل هو منتشر بدرجات متفاوتة في العراق وسوريا واليمن والسودان ومصر وغيرها . وكثيرا ما يميل العربي تقليديا للارتباط بطائفته وهو يحاول جاهدا للتحرر منها . غير ان ما يحدث احيانا ان البنى والتنظيمات والمؤسسات تعرقل تحرره مصرة على انتمائه التقليدي . ويصر النظام العام والثقافة السائدة على اعتبار المواطن سنيا او شيعيا او درزيا او علويا او شافعيا او زيديا او اسماعيليا او قبطيا او ارثوذكسيا او كاثوليكيا أو مارونيا ، الخ . اكثر مما يصر على اعتباره مواطنا بالدرجة الاولى . من هنا اهمية الدعوة للعلمنة .

نفهم هذا التشرذم الطائفي في اطاره الاجتماعي الاقتصادي وفي ظل الاوضاع السـائدة والظروف التاريخية والصراع الدولي في المنطقة . ان الخلافات الطائفية هي في جوهرها صراع بين جماعات تحتل مواقع متفاوتة من حيث الغنى والنفوذ والمكانة في البنى الاجتماعية المرتبة ترتيبا طبقيا هرميا . بهذا المعنى لا يكون التعصب الطائفي تعبيرا عن ايمان ديني بل هـو اداة للحفاظ عـلى امتيازات الجماعة او للحصـول على حقوقها او كردة فعل لتعصب مقابل . وبذلك يكون الدين في

---

(١٢) احمد بن عبد ربه ، العقد الفريد (بيروت : منشورات الرسالة ، ١٩٧٩) ، ج٢ ، « اليتيمة في النسب وفضائل العرب ،» ص ٨٦ .

(١٣) محمد غانم الرميحي ، معوقات التنمية الاجتماعية والاقتصادية في مجتمعات الخليج العربي المعاصرة (الكويت : دار السياسة، شركة كاظمة ، ١٩٧٧) ، ص ٣٧ .

هذه الحالة قد فقد طاقته على التحرير واصبح اداة تستعمله الانظمة والجماعات في خدمة مصالحها على حساب مصالح غيرها وبالتنافس معها .

وقد عمدت الامبريالية الى تعزيز الطائفية (وحتى الى خلقها في بعض الاحيان) وترسيخها في خدمة مصالحها والابقاء على سيطرتها . وقد اسهم الاستعمار في انشاء لبنان « وطنا مسيحيا » وحاول اقامة دويلات للطوائف الاخرى . وكان اخطر ما قامت به هو انشاء اسرائيل كقاعدة وكنموذج للاوطان الطائفية في المنطقة . وبقدر ما تترسخ اسرائيل يترسخ الاتجاه الطائفي ، وبقدر ما يتعزز الاتجاه الطائفي تترسخ شرعية اسرائيل . وتكون للطائفية نتائجها السلبية خاصة في البلدان المتعددة الطوائف والمرتبطة بالنظام الاقتصادي العالمي الرأسمالي والمرتبة ترتيبا طبقيا هرميا . بسبب كل ذلك لا بد من استمرار الكفاح في سبيل تجاوز الولاء الطائفي واستبداله بالولاء القومي العلماني ، خاصة في المشرق العربي المتصف بتعدديته من هذه الناحية .

بخلاف المشرق ، اقترنت القومية بالدين والتحرير في المغرب العربي ، وذلك انه في الوقت الذي عانى المشرق من الاستبداد العثماني باسم الخلافة الاسلامية ، عانى المغرب من الاستعمار الغربي فاختلفت نوعية الاستجابة . حددت « الشخصية » الجزائرية على اساس شعار عبد الحميد بن باديس ، « الاسلام ديننا ، والعربية لغتنا ، والجزائر وطننا » ، واعتبرت « شخصية عربية اسلامية » وجزءا من « الشخصية القومية للامة العربية »[١٤] . في الوقت الذي يمكن اعتبار الانتماء الديني الذي تحول في المشرق الى انتماء طائفي عامل تجزئة ، نجد انه اعتبر في المغرب عامل وحدة . يقول الكاتب الجزائري تركي رابح انه « بعد دخول الاسلام الى الجزائر . . . اخذت الشخصية الجزائرية بعدا حضاريا ، وثقافيا جديدين كل الجدة . . . حين تكوّن الشعب الجزائري في ظل الاسلام والعروبة تكوينا جديدا نتج من عملية امتزاج العنصرين الاساسيين من سكان الجزائر : العنصر الامازيغي القديم [البربري] ، من سكان البلاد والعنصر العربي . فاقام الجميع صرح الحضارة الاسلامية ، يعربون عنها ، وينشرون لواءها ، بلغة واحدة ، هي اللغة العربية الخالدة فاتحدوا في العقيدة ، والنحلة ، كما اتحدوا في الادب واللغة ، فأصبحوا شعبا واحدا عربيا متحدا . . . وبناء على ذلك فان الشخصية الجزائرية هي شخصية عربية وتعتبر جزءا لا يتجزأ من الشخصية القومية للامة العربية »[١٥] . وما قيل حول الجزائر ينطبق على المغرب بشكل عام ، كما سنرى في وقت لاحق .

٢ ـ **الانتماء الاقليمي :الوطنية والقومية** :مهما كان رأينا بمدى الانتماء العربي وعمقه واستمراريته وافضليته ، فان المدقق في الحياة العربية لا بد ان يلحظ وجود ازدواجية قومية وطنية تتمثل باشكالية التوفيق بين الولاء للمجتمع العربي ككل والولاء للوطن (القطر) . يكون المخرج بالنسبة للبعض القول بسيادة الولاء القومي والوحدة العربية ، وللبعض الآخر بالموازنة بينهما ، وللبعض الآخر

---

(١٤) تركي رابح ، **التعليم القومي والشخصية الجزائرية ، ١٩٣١ ـ ١٩٥٦ : دراسة تربوية للشخصية الجزائرية** ، ط ٢ (الجزائر : الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، ١٩٨١) ، ص ٨ و١٩ .

(١٥) المصدر نفسه ، ص ٥٢ ـ ٥٤ .

بسيادة الولاء الوطني (القطري) ، وقد نشأ عن كل ذلك اتجاهات تقول اما بالوحدة التامة ، او وحدة بعض المناطق العربية (وحدة المغرب ، وحدة وادي النيل ، وحدة الهلال الخصيب ، وحدة الجزيرة العربية ، وحدة الخليج) ، او بالابقاء على الوضع الراهن كما هو .

ففي مطلع هذا القرن اوضح المفكر اللبناني امين الريحاني حدة هذه الازمة بقوله : « فينا اليوم فريقان بل حزبان : حزب رسم دائرة صغيرة وقال : هذي هي بلادنا ، هذي هي دائرتنا وكل من كان على غير مذهبنا هو خارج الدائرة . وحزب رسم دائرة كبيرة حول الدائرة الصغيرة وقال : هذه هي بلادنا . . . فأي المبدأين اصح؟ . . . المبدأ الاول مبني على الفكرة الطائفية التي لا ترى الحق في غير الاعتزال . . . والمبدأ الثاني مبني على الفكرة الاجتماعية السديدة ان لا حياة للشعوب المستضعفة الا بالاتحاد»[١٦] . على عكس ذلك ، جرى تأكيد في بعض الاوساط اللبنانية على طبيعة لبنان المتميزة المنفردة ، فقال بيار الجميل ان اللبنانيين « امة تجمعهم قومية واحدة هي القومية اللبنانية »[١٧] ، واوضح مفهومه لطبيعة العلاقة بين لبنان والبلاد العربية بقوله ، « فنحن مع اصرارنا على وجوب التعاون الرحب مع الدول العربية لا نرى موجباً لاضافة وصف العروبة الى القومية اللبنانية ، ذلك ان التعاون لا يؤلف عنصراً كيانياً ثابتاً ، بل هو عرض سياسي خاضع لمستلزمات السيادة والاستقلال مرتبط بالظروف السياسية . . . اما ان نكون لبنانيين ولبنانيين فحسب ، فلأن لبنان منذ بدء التاريخ واقع تاريخي مستمر يفرض وجوده فرضاً . . . الذين يتوخون التدرج بنا من لبنان ذي الوجه العربي كما اتفقنا عام ١٩٤٣ الى لبنان العربي فالشعب العربي في لبنان فعبثاً يتوخون . والذين يحاولون تمرير هذه النعوت والاوصاف لتمييع طابع لبنان الخاص . فعبثاً تذهب محاولاتهم . . . ولبنان جزء من العالم العربي . ولكنه جزء من عالم لغة وثقافة ، ووضعه في العالم العربي هذا كوضع كل امة وكل بلد في العالم اللاتيني او العالم السكندينافي »[١٨] .

وزيادة في الايضاح ، يقول الجميل ان « عروبة لبنان ، بنظرنا ، تقف عند حدود اللغة . . اما « العروبة » كقومية ، فلسنا منها لان لنا شخصيتنا وقوميتنا اللبنانية الصافية المجردة من اي نعت آخر يلصق بها او يضاف اليها »[١٩] . وخوفا من الوحدة السياسية ، يحذّر الجميل بقوله ، « ان انضمامنا الى جامعة الدول العربية لا يعني على الاطلاق انضماما الى اي مبدأ ثقافي او سياسي ، اقتصادي او اجتماعي . . . وقد علمتنا التجارب . . . ان كل وحدة اقتصادية تجر حتما الى وحدة سياسية »[٢٠] . في هذا الكلام يتوجه الجميل الى اللبنانيين ممن يقولون بالوحدة العربية والوحدة السورية ويأخذ عليهم محاولة « تذويب لبنان . . . السيد الحر المستقل ، لبنان العقل ، لبنان الرسالة الانسانية »[٢١] . ويبين عناصر تخوفه ان « الدول العربية نفسها لا تميز بين العروبة والاسلام . . حتى الانظمة الموصوفة بالتقدمية فيها ، ما استطاعت حتى الآن الا ان تقوم على قاعدة « دين الدولة الاسلام »»[٢٢] .

---

(١٦) امين الريحاني ، **القوميات** ، ٢ ج (بيروت : دار الريحاني للطباعة والنشر، ١٩٥٦) ، ج ١ ، ص ١٤٥ - ١٤٧ .

(١٧) بيار الجميل ، **لبنان : واقع ومرتجى** (بيروت : منشورات الكتائب اللبنانية ، ١٩٧٠) ، ص ٣٨ .

(١٨) المصدر نفسه، ص ٩٧ - ٩٩ .

(١٩) المصدر نفسه ، ص ١٠٠ .

(٢٠) المصدر نفسه ، ص ١٠٥ - ١٠٦ .

(٢١) المصدر نفسه ، ص ١٢٥ .

(٢٢) المصدر نفسه ، ص ١٢٦ - ١٢٧ .

ان النزعة الوطنية المحلية غير مقتصرة على لبنان ويمكن التدليل على انها متوفرة في كل بلد عربي باشكال ومستويات مختلفة .

في كتابه حول مصر تكلم حسين فوزي، كما اوضح هو بنفسه ، « بعقلية عربية وقلب مصري »[٢٣] عن القومية المصرية « الكامنة خلف كل تلك الحضارات المتعاقبة . . . التي جعلتني اشعر بأنني ابن اعرق الشعوب طراً »[٢٤] ، وعن ان « الوطنية المصرية لم تدركها سنة ولا نوم في اي وقت من تاريخها الطويل »[٢٥] ، وعن « ان النهضة المصرية يجب ان تقوم روحيا على استيحاء التاريخ المصري كله ، دون تفضيل عهد على عهد »[٢٦] .

في الواقع ان حسين فوزي يشدد في كتابه هذا على الحقبة الفرعونية ويهمل الحقبة العربية باعتبار ان « كل ما يجيء عقب الحقبة الفرعونية ، لا يعتبره اخصائيو تلك الحقبة ولا غيرهم ، فناً ولا حضارة مصرية اصيلة . العهد اللاجيدي كان اغريقياً ، والعصر القبطي تأثر مكرهاً بما يجري في بيزنطة وانطاكية وسورية ، والعصر الاسلامي انقاد للحضارة الاسلامية ، فكان طولونياً واخشيدياً وفاطمياً وايوبياً ومملوكياً وعثمانياً »[٢٧] . وقبل ذلك ، كما سنرى فيما بعد ، شدد طه حسين على ان مصر ليست من الشرق بل كانت « دائماً جزءاً من اوروبا ، في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية ، على اختلاف فروعها والوانها »[٢٨] . وطالب المصريين بقوله : « ان نسير سيرة الاوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم انداداً ولنكون لهم شركاء في الحضارة »[٢٩] .

كذلك جرت في تونس محاولات عدة للتأكيد على الشخصية التونسية ، وعلى رفض التمغرب والتمشرق والاخذ بالتونسة . يتحدث الرئيس بورقيبة في خطاب القاه عام ١٩٧٤ ان « تونس منذ اقدم العصور . . كانت دائما شديدة الحفاظ على شخصيتها حتى في العهود التي تفرض عليها لغة جديدة وتحمل على اعتناق دين الدخلاء عليها . . . واكبر تغيير طرأ عليها كان عند احتكاكها بالعرب والاسلام . فبعد ان قاوم البربر كتائب الفتح الاسلامي مقاومة عنيفة اقبلوا على الدين الجديد واعتبروه جزءا لا يتجزأ من شخصيتهم »[٣٠] .

وقد تبين لي من تحليل مضمون اعداد مجلة **الفكر** التونسية بين ١٩٥٥ و ١٩٨٠ ان المجلة

---

(٢٣) حسين فوزي النجار ، سندباد مصري : **جولات في رحاب التاريخ** ، ط ٢ (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٩) ، ص ٩ .
(٢٤) المصدر نفسه ، ص ١٠ ـ ١١ .
(٢٥) المصدر نفسه ، ص ١٥١ .
(٢٦) المصدر نفسه ، ص ٢٩٢ .
(٢٧) المصدر نفسه ، ص ٢٩٢ .
(٢٨) طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر** ، ٢ ج في ١ (القاهرة : مطبعة المعارف ومكتبتها ، ١٩٣٨) ، ص ٢٦٠ .
(٢٩) المصدر نفسه ، ص ٤٥ .
(٣٠) الجمهورية التونسية ، الجامعة التونسية ، مركز الدراسات والابحاث الاقتصادية والاجتماعية ، ملتقى «حول الذاتية الثقافية والضمير القومي داخل المجتمع التونسي »، تونس ، ١٩٧٤، ص ٨ .

اصرت باستمرار لاكثر من ربع قرن على ثلاثة مفاهيم اساسية في تحديدها للهوية التونسية ، وهي : الانفتاح على الغرب ، والانتماء العربي الاسلامي ، والذاتية التونسية او التونسة . بكلام يذكرنا باطروحة طه حسين يطرح محجوب بن ميلاد « مشكلة اتصال تونس بالشرق والغرب » ويستنتج ان « تونس الجديدة » هي « من الغرب والى الغرب ترنو » ، وهي « نموذج رائع » في « الجمع بين القيم الشرقية والقيم الغربية بل في صهرها في بوتقة واحدة هي بوتقة العقلية التونسية »، وهي « اذ تشرع لنفسها هذا « الشرع الفكري » لموقنة بأنها لا شرقية ولا غربية لأنها تجمع - جمع الروعة - بين الشرق والغرب في ازكى معانيهما واسمى قيمهما وتستقل عن هذا وذاك اذ تخلص لاعمق مشاعرها »[٣١] .

ويبحث البشير بن سلامة في مقومات « الشخصية التونسية » محددا اياها بقوله ، « نحن اذ قلنا الشخصية التونسية فاننا نعني ، ضمنيا ، انتسابنا الى امة هي الامة التونسية »[٣٢] التي تنتسب الى الحضارة العربية الاسلامية كما تنتمي فرنسا واسبانيا والمانيا وايطاليا وانكلترا الى الحضارة الغربية ، انما يكون الانتساب اكثر تعقيدا في حالة تونس بفعل عنصري اللغة والدين. غير ان هذا التعقيد لا ينتفي معه ، حسب رأي بن سلامة ، وجود ثقافات متميزة ضمن الحضارة العربية الاسلامية . إن هذه الثقافات المتميزة « هي التي لم تمكّن الدين الاسلامي واللغة العربية من ان تجمع هذه الشعوب . . . وما هو مصدر الخلافات والنزاعات ان لم يكن منشؤها اختلاف الثقافات . . وبالنسبة لتونس . . . اليس لها نوعيتها في صلب المغرب العربي المتميز عن المشرق العربي . . . كل هذا يدل على ان لتونس ثقافة نوعية متميزة . ويحق لنا ان نقول بكل موضوعية : الثقافة التونسية كما نقول الثقافة المصرية والجزائرية والمغربية والعراقية واللبنانية وغيرها . وكما رأيتم فإنه لا ضير من ان تتمسك كل امة من الامم العربية بثقافتها . . . ان الشعب التونسي يكوّن امة بأتم معنى الكلمة »[٣٣] .

يقول البشير بن سلامة بتمسك « كل امة من الامم العربية بثقافتها » ، مع انه يعتقد من ناحية اخرى « ان مصدر الخلافات والنزاعات » هو « اختلاف الثقافات». ليس من الواضح كيف يمكن تجاوز هذه المعضلة في المقالة المذكورة ، ولكن بن سلامة يجد مخرجا في دراسة اخرى يطرح فيها مشكلة التوفيق بين « الوطنية التونسية » و « الاخوة العربية الاسلامية » بتسليم هذه الاخيرة بالاولى . يتقصى في هذه الدراسة مفهوم « الوطنية اي الارتباط بالوطن الذي له كيانه القانوني والواقعي » ، ومفهوم « الرابطة التي تصل بين افراد المجموعة العربية الاسلامية »[٣٤] . ويلح على اهمية هذا التوفيق اذ « اصبح لا يهم الجماهير العربية في الفترة الحاضرة الا التوفيق بين شعورين اثنين : الانتماء الى الوطن اي الوطنية في معناها العصري والتعلق بالوحدة سواء العربية او الاسلامية »[٣٥] .

---

(٣١) محجوب بن ميلاد ، « تونس بين الشرق والغرب ،» الفكر ، السنة ١ ، العدد ٧ (نيسان / ابريل ١٩٥٥) ، ص ١٦ - ١٧ .

(٣٢) البشير بن سلامة ، « في مقومات الشخصية التونسية : حول معاني المقومات الشخصية والامة ،» الفكر ، السنة ١٦ ، العدد ٦ (١٩٧١) ، ص ٢٥ .

(٣٣) المصدر نفسه ، ص ٣٥ - ٣٦ .

(٣٤) البشير بن سلامة ، « الاخوة العربية الاسلامية ،» الفكر ، السنة ٢١ ، العدد ٧ (١٩٧٦) ، ص ٧ .

(٣٥) المصدر نفسه ، ص ١٢ .

بعد أن يوضح أن « رابطة الاخوة العربية الاسلامية » ما تزال « واقعا ملموسا موجودا في نفس كل عربي يستدرك ان « مشكلة المشاكل هي تجسيمه لان آخر مفهوم كان يرمز لهذه الاخوة ويتوق الى تجسيدها هو الوحدة ، ومفهوم الوحدة قد تبخر مع عبد الناصر وهو في سبيل التلاشي »[٣٦] .

بذلك يتمثل المشكل بما يلي :« كيف يمكن تجسيم هذه الاخوة العربية الاسلامية من دون ادخال الضيم على الوطنية؟ »[٣٧] .

وحسب منطق انتقائي يتوصل بن سلامة الى حل في صالح الوطنية على اساس الاعتبارات التالية :

- « كل المحاولات السابقة التي تمت لفرض الاخوة على الوطنية . . . لم تنجح ابداً»[٣٨] .

- « من الصعب ان ينتصب زعيم في اي بلد من البلاد العربية ويدعي ، من دون ان يثير الابتسام ، انه هو الممثل والرمز لهذه الاخوة . . . وشبه المستحيل الثاني هو انه لا يتصور اليوم من بلد من البلدان العربية ان يضحي بمصالح ابنائه وبعزته ومنعته وقوته في سبيل هذه الاخوة »[٣٩] .

- ان « مفهوم الوحدة . . . تبخر مع عبد الناصر وهو في سبيل التلاشي»[٤٠] .

- ان « استقطاب هذه الاخوة . . . يعني ان ينتصب بلد من البلدان العربية وصيا على العروبة وعلى القومية العربية وعلى الوحدة » فتفرض احدى الوطنيات العربية « هيمنتها على الوطنيات الاخرى »[٤١] .

بناء على هذه الاعتبارات ، استنتج بن سلامة ان « العهد الذي فرضت فيه الاخوة على الوطنية»قد زال ، وان « الاخوة العربية الاسلامية لا يتأتى لها ان تخدم الاخوة الانسانية الا عندما تنجح في التوافق مع الوطنية »[٤٢] .

بالاضافة الى مقولات الوحدة الشاملة المتمثلة بحركات واحزاب واتجاهات سياسية كالبعث وحركة القوميين العرب والناصرية وكتابات قسطنطين زريق وساطع الحصري وغيرهم ، ومقولات الوحدة الاسلامية المتمثلة بالاخوان ، ومقولات الوطنية المحلية كما هي في الوضع الراهن والمتمثلة بمعتقدات بيار الجميل وحزبه وحسين فوزي والبشير بن سلامة ، هناك مقولات قيام وحدات اقليمية تتمثل بوحدة سورية الطبيعة والهلال الخصيب ، ووحدة المغرب ، ووحدة وادي النيل ، ووحدة الجزيرة العربية .

---

(٣٦) المصدر نفسه ، ص ١٥ .
(٣٧) المصدر نفسه ، ص ١٨ .
(٣٨) المصدر نفسه ، ص ١٨ - ١٩ .
(٣٩) المصدر نفسه ، ص ١٦ .
(٤٠) المصدر نفسه ، ص ١٥ .
(٤١) المصدر نفسه ، ص ١٥ و٢١ .
(٤٢) المصدر نفسه ، ص ٢٣ - ٢٤ .

وللتدليل على طبيعة مقولات الوحدة الاقليمية يمكن الرجوع الى كتابات انطون سعادة وعلّال الفاسي والمهدي بن بركة والاحزاب التي اسسوها او انتموا اليها ، هذه الكتابات التي سنتعرض لها في فصل لاحق ، ونكتفي هنا بالاشارة الى فكرتي الوحدة السورية والوحدة المغربية في اطار الجبهة العربية .

ربما كان انطون سعادة اول من عني في الوطن العربي بتقديم نظرية شاملة حول مفاهيم الامة والقومية والمجتمع بكتابه **نشوء الامم** (١٩٣٦) ومقالاته وخطبه . اعتبر سعادة ان الامة هي مجتمع واحد والمجتمع هو « المتحد الانساني الأتم » نتيجة لتفاعل العوامل الجغرافية والتاريخية والاقتصادية والثقافية عبر التاريخ في بيئة محددة وحياة مشتركة خاصة . بكلام آخر، تشمل عناصر تكوين الامة جماعة ، وبيئة طبيعية معينة تسهل تفاعلهم واشتراكهم في حياة واحدة متكاملة ، ووحدة اجتماعية تكون عند اعضائها قناعة راسخة ان لهم مصالح في حياة عمومية مشتركة وعلى مستوى ثقافي معين ، واستمرارية التفاعل والمصالح عبر التاريخ ولزمن طويل . وقد توصل سعادة الى ان سورية الطبيعية تشكل امة تامة وهي امة عربية يقتضي ان تشكل مع الامم العربية الاخرى جبهة واحدة متراصة .

وكما سادت فكرة الوحدة في المشرق العربي من خلال الصراع في سبيل الاستقلال من الاستبداد العثماني ، سادت فكرة وحدة المغرب في اطار الحضارة العربية الاسلامية من خلال حرب الاستقلال والتحرير من الاستعمار الاوروبي . يقال ان فكرة وحدة المغرب تبلورت اول ما تبلورت في مطلع هذا القرن من خلال حركة الاستقلال التي تزعمها القائد التونسي علي باش حانبه الذي تعاون مع المجاهدين الجزائريين والمغاربة ومع الخلافة العثمانية . وشكلت فكرة الوحدة المغربية هدفا من اهداف جمعية « نجمة شمال افريقيا » التي تأسست في باريس عام **١٩٢٣** ونشرت صحيفة بالفرنسية بعنوان « **الامة** » ، وتجمعات الطلاب الذين ادركوا انهم يعيدون الوحدة ولا يخلقون وحدة خيالية مصطنعة . وسادت الفكرة في التنظير السياسي خلال الثلاثينات في مختلف بلدان شمال افريقيا كما يظهر جليا في ادبيات جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وغيرها من حركات الاستقلال والتحرر . ومن الواضح ان ادبيات الوحدة المغربية لم تطرح هذه الفكرة كبديل للقومية العربية . من هنا ان علال الفاسي يتحدث حتى في المقالة الواحدة وفي آن معا عن « الامة العربية » و « الامة المغربية » .

يؤكد الفاسي في كتابه **النقد الذاتي** على « وجود الامة المغربية وخلود القيم الفكرية والروحية التي كوّنتها » وعلى المحافظة على « كيانها كأمة مغربية لها مقوماتها الخاصة ومميزاتها عن غيرها » ، ثم يضيف ، « ان المغرب لا قيمة له في نظرنا الا اذا كان وطن الامة التي جمعت كلمتها حضارة العرب وثقافة الاسلام »[٤٣] .

هذه هي بعض جوانب تعددية الانتماء القومي وازدواجية الوطنية والقومية . نتيجة لكل ذلك ، اهتم عدد كبير من الدارسين بموضوع وجود « شخصية عربية » و « شخصيات

---

(٤٣) علال الفاسي ، النقد الذاتي (بيروت : دار الكشاف، ١٩٦٦) ، ص ١٠٠ ـ ١٠١ .

اقليمية » ، فذهب بعضهم ، كما لحظ عالم الاجتماع المصري عزت حجازي للقول « بوجود نسق رئيسي للشخصية العربية يبرز فوق كل الانساق القطرية ويتجاوزها » ، وذهب بعضهم الآخر الى « وجود انساق قطرية عديدة لا يكاد يربط بينها الا ما يربط بين النماذج المختلفة للشخصية القومية في مناطق العالم المختلفة»(٤٤).

وفي دراسة مماثلة تساءل السيد يسين : « هل هناك شخصية قومية عربية واحدة بالرغم من تعدد وتباين الاقطار العربية من المحيط الى الخليج؟ وما هي الاسس التي تستند اليها هذه الشخصية العربية؟ وان كان ثمة شخصية قومية عربية فكيف يمكن ان نفسر الفروق النفسية والحضارية والاجتماعية بين الشخصية العراقية والشخصية المصرية، او بين الشخصية الجزائرية والشخصية التونسية؟». وتوصل الى ان النسق الرئيسي هو « الشخصية العربية » وان الانساق الفرعية هي : « الشخصيات القطرية»(٤٥) . وقبل ذلك كان جابر عبد الحميد جابر قد اجرى دراسة اختبارية مقارنة بين « الشخصية المصرية والشخصية العراقية » وتوصل الى ان « نواحي التشابه في الحاجات النفسية بين العينة العراقية والعينة المصرية [عينات من طلاب كليات المعلمين في القاهرة وبغداد] اكبر من نواحي الاختلاف بينهما » اذ ان « تكوين الشخصية في العينة العراقية مشابهة لتكوين الشخصية في العينة المصرية في ثلاث عشرة حاجة نفسية ، [مثل حاجات التحصيل والخضوع والنظام والاستغلال والعدوان] وتختلف في حاجتين هما الحاجة الى لوم الذات [وهي اكثر بين افراد العينة العراقية] والحاجة الى السيطرة [وهي اكثر بين افراد العينة المصرية]»(٤٦) .

٣ ـ الولاء القبلي : سنظهر لاحقا في دراستنا للاسرة وعلاقات القرابة ان الولاءات القبلية ـ العشائرية ـ العائلية هي بين اكثر الولاءات التقليدية رسوخا وتأثيرا في مجمل الحياة العربية المعاصرة . وفيما يتعلق بدورها بالنسبة لمسألة التنوع والتجانس في الهوية العربية فان القبلية قد تتعارض مع الدين كما قد تتعارض مع القومية . يذكر الشيخ محمد مهدي شمس الدين ان الاسلام « حاول . . بطرق كثيرة ان يحطم الوحدة العشائرية في سبيل بناء الامة القائمة على وحدة المعتقد ، وذلك لان نمو القبلية انما يكون على حساب الامة »(٤٧) . ثم ان دخول الاسلام في نزاع القبلية وتمكنه من جمعها في وحدة دينية ـ سياسية ـ اجتماعية لا يعني انه تمكن من التغلب عليها . لقد حاولت القبائل بدورها استعمال الاسلام في خدمة مصالحها الخاصة كما استعملها الاسلام في فتوحاته . يقول محمد عماره ان « اهل العصبية القديمة من قريش الذين افقدهم ظهور الاسلام وقيام الدولة الجديدة ما كان بيدهم من زمام قيادة المجتمع المكي القديم ، اهل العصبية القديمة هؤلاء ـ وبنو امية نموذج جيد لهم ـ قد اغتنموا فرصة حكم الخليفة الثالث عثمان بن عفان ليعيدوا سيطرتهم ، في الثوب الاسلامي ، على مقدرات المجتمع من جديد . . . ولقد حركت

---

(٤٤) محمد عزت حجازي ، « الشخصية العربية : وحدة ام تنوع؟» **قضايا عربية** ، السنة ٦ ، العدد ٢ (حزيران / يونيو ١٩٧٩) ، ص ٢٢٣ .

(٤٥) السيد يسين ، « الشخصية العربية : النسق الرئيسي والانساق الفرعية ، ملاحظات اولية ،» **المستقبل العربي** ، العدد ٣ (ايلول / سبتمبر ١٩٧٨) ، ص ١٤٥ .

(٤٦) جابر عبد الحميد جابر ، « الشخصية المصرية والشخصية العراقية : دراسة مقارنة ،» **المجلة الاجتماعية القومية** (مصر) ، السنة ٥ ، العدد ٣ (ايلول / سبتمبر ١٩٦٨) ، ص ٢٣٥ ـ ٢٥٠ .

(٤٧) محمد مهدي شمس الدين ، « نظرة الاسلام الى الاسرة في مجتمع متطور ،» **الفكر الاسلامي**، السنة ٦ ، العدد ٥ (ايار / مايو ١٩٧٥) ، ص ٨ .

هذه السيطرة . . . عصبية القبائل الاخرى . . ولجأت السلطة ، خاصة في العهد الاموي ، الى سلاح القبلية توازن به صراعات المجتمع . . تضرب قبائل باخرى . . ثم هي قد لجأت الى التفرقة بين العرب ، بالمعنى العرقي ، وبين الموالي . . فبرزت في المجتمع الاموي دعوات شعوبية . . . وفي مقابل هذه الشعوبية المتعصبة . . كانت العصبية العربية ، على اساس عرقي ، في الاحتقار والعداوة لغير العرب »(٤٨) . وفيما يتعلق باستمرار الولاء القبلي في الاسلام ، يقول المؤرخ قسطنطين زريق ان المسلمين لم يكن من السهل عليهم « ان يحرروا انفسهم من ولاءاتهم للقبيلة والعشيرة في سبيل الولاء الجديد للامة »(٤٩) .

وما تعرض له الانتماء الاسلامي في علاقته مع القبلية تتعرض اليه في الحياة المعاصرة الانتماءات القومية في بلدان المغرب العربي والسودان والجزيرة العربية والهلال الخصيب بشكل خاص ، اذ يقوم التنظيم الاجتماعي فيما يقوم على اسس قبلية . ومع ان السلطات المركزية تمكنت من احتواء القبائل وتحييدها واستعمالها وادخالها في النظام ومؤسساته ، الا انه لا يمكننا ان نستنتج ان الولاءات القبلية قد انتهت وان الانظمة ستتخلى عنها .

ان سلطة الدولة في الجزيرة العربية مستمدة تقليديا من الولاء القبلي ، ومن هنا صعوبة الفصم بين سلطة الدولة وسلطة العائلات الحاكمة والشيوخ . ان قوى اقتصادية وسياسية جديدة ادت في هذا القرن الى نشوء المملكة العربية السعودية وتحول البلاد من مجتمع « مجموعة من القبائل » الى مجتمع « الدولة العصرية » . لقد تمكنت العائلة السعودية من احتواء القبائل وادخالها في النظام بعد عدة مواجهات مع قوى الاخوان (وهم الجناح المقاتل للقبائل البدوية) انتهت بمعارك حاسمة سنة ١٩٢٩ ـ ١٩٣٠ لمصلحة الدولة المركزية فجندت القبائل في الجيش والحرس الوطني . انتزعت الدولة من القبائل دور الحماية والدفاع واضطرتها للاعتراف بها . وتُميّز بعض القبائل (مثل بني مرة) بين الدولة كادارة بيروقراطية والحكومة كعائلة سعودية حاكمة . فيما يعتبرون انفسهم من انصار الحكومة ـ العائلة ، يتخوفون من توسع الدولة ـ الادارة البيروقراطية على حسابهم كقبائل(٥٠) .

اذاً ، القبيلة ما تزال بين اهم ركائز الحكم في الجزيرة العربية حتى ليصح ان يقال ان هناك عائلات حاكمة بالمعنى نفسه الذي يقال ان هناك طبقات حاكمة في البلدان الاخرى . ومع ان الدولة المعاصرة تتقرب من الشعب وخاصة الطبقات البرجوازية الجديدة وذلك « عن طريق الخدمات الاجتماعية الجديدة » الا ان « استمرار العلاقة التقليدية بين سلطة الشيوخ وبين رؤساء القبائل

---

(٤٨) محمد عمارة ، « من هنا بدأت مسيرتنا للوحدة العربية ، » **قضايا عربية** ، السنة ٣ ، الاعداد ١ ـ ٦ (شباط / فبراير ـ تموز / يوليو ١٩٧٦) ، ص ٦٧ ـ ٦٨ .

(٤٩) Constantine K. Zurayk, *Tensions in Islamic Civilization,* Seminar Paper, 3 (Georgetown: Georgetown University, Center for Contemporary Arab Studies, 1978), p. 6.

(٥٠) انظر : Abdulrahman H. Said, «Saudi-Arabia: The Transition from a Tribal Society to a Nation-State,» (Ph.D. dissertation, University of Missouri, Columbia, 1979), and Donald Powell Cole, *Nomads of the Nomads: The Al-Murrah Bedouin of the Empty Quarter* (Arlington Heights, Ill.: AHM Publishing Co. , 1975).

الكبيرة . . والعائلات التجارية الكبيرة من جهة اخرى قد عوق التقارب من الشعب »[٥١] . . هذا ما جعل صاحب هذا الرأي وهو محمد الرميحي يصف ادارة الدولة في مجتمعات الخليج الحديثة بأنها « ادارة بدوقراطية » بمعنى انها تستخدم المفاهيم التقليدية القديمة في الادارات الحديثة .

وفي المغرب العربي ، كانت البلاد تتوزع الى ثلاث مناطق او دوائر هي :

- دائرة ما يعرف ببلاد المخزن وهي المدن وضواحيها التي تسيطر عليها الدولة ،
- دائـرة المناطق المجاورة التي تقطنها القبائل المتحالفة او التي تقع تحت تأثير الدولة ،
- دائـرة ما يعرف ببلاد السبا وهي المناطق والقبائل المتمردة على الدولة .

ومع ان هذا التقسيم قد انتهى مبدئيا وتم انتقال البلاد من مجتمع القبائل الى مجتمع الدولة العصـرية ، الا ان « قـوة التنظيم القبـلي بالامكـان ان تشكل عـائقـا للتـوحيـد السيـاسي في المجتمع »[٥٢] . وقد استنتج عالم الانثروبولوجيا ارنست غيلنر Ernest Gellner بضوء مفهوم التجزئة الاجتماعية عند دوركهايم Durkheim ان مبدأ التنـظيم الاجتماعي البنيـوي في المجتمع الريفي المغربي يتمثل بشجرة جذعها المجتمع نفسه ، وفروعها الاساسية هي القبائل المهمـة ، وفروعها الثانوية هي العشائر[٥٣] . ومع ان هذا التشبيه مفيد في تسمية انواع التجزئة القائمة في المغرب ، الا انه لا يصور بدقة ، علاقات الصراع بين القبائـل فيما بينهـا وبينها وبـين السلطة المركزية ، وخاصة في الوقت الحاضر .

وكما استعمل الاستعمار الطائفية فانه استعمل القبلية ، وخاصة في شمال افريقيا ، في سبيل دعم سيطرته على البلاد واستغلالها . وفي الوقت الحاضر ، ما تزال القبلية تتعارض مع الانتماء العربي وتشكل تحديا وعائقا للوحدة القومية . في هذا الاطار يتحدث عالم الاجتماع العراقي علي الوردي عن الصراع بين البداوة والحضارة في الوطن العربي . وبما انـنـا سنتناول هـذا الموضـوع بالتفصيل في الفصل الثالث ، نكتفي هنا بالاشارة الى تصنيف علي الوردي للاقطار العربية بالنسبة لهذا الصراع الى ثلاثة انواع رئيسية : الاقطار التي توجد فيها الحضارة والبداوة جنبا الى جنب كما في العراق ، والاقطار التي تكون فيها البداوة اشد تأثيرا من الحضارة كما في الجزيرة العربية ، والاقطار التي تكون فيها الحضارة اشد تأثيرا من البداوة كما في مصر[٥٤] .

---

(٥١) الرميحي ، معوقات التنمية الاجتماعية والاقتصادية في مجتمعات الخليج العربي المعاصرة ، ص ١٣ .

(٥٢) Elbaki Hermassi, *Leadership and National Development in North Africa: A Comparative Study* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1972), p. 38.

(٥٣) Ernest Gellner, «Tribalism and Social Change in North Africa,» in: W.H. Lewis, ed., *French-Speaking Africa: The Search for Identity* (New York: Walker, 1965), pp. 107-118.

(٥٤) علي حسين الوردي ، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي : محاولة تمهيدية لدراسة المجتمع العربي الاكبر في ضوء علم الاجتماع الحديث (بغداد : مطبعة العاني ، ١٩٦٥) .

ان الصراع بين الانتماء القبلي والقومي هو على اشده في الاقطار من النوع الثاني والاول .

٤ ـ **الولاء الاثني** *Ethnic* نشير هنا الى ولاءات الاقليات اللغوية والثقافية التي تتعارض مع الولاء العربي في عدد من البلدان العربية كالمغرب والسودان والعراق والخليج . ذكرنا ان عالم الاجتماع المصري سعد الدين ابراهيم يقدر نسبة الاقليات بحوالى ١٥ بالمائة من مجمل سكان الوطن العربي ويشمل بينهم جماعات تتكلم العربية ولكنها لا تشارك العرب حسهم القومي (كالموارنة في لبنان) ، وجماعات ذات انتماء عربي ولكنها لا تتكلم العربية (جماعات في الصومال وغرب السودان واقطار شمال افريقيا) وجماعات لا تتكلم العربية ولا تحس بالانتماء العربي (وابرز هذه الجماعات الاكراد وقبائل جنوب السودان وقبائل البربر) . ونحن هنا ، نقصد بالولاءات الاثنية هذه الولاءات الاخيرة بالذات .

يشكل البربر عنصرا مهما في تركيب المجتمع المغربي ، فيرى البعض انهم يؤلفون حوالى ٤٠ بالمائة من مجموع سكان المغرب (وحوالى ثلثي مجموع السكان في الريف) ، وحوالى ثلث (٣٠ بالمائة) سكان الجزائر . ان الفروقات هنا ليست مجرد فروقات لغوية (يفخر البربر ليس بلغة واحدة بل بثلاث لغات تتنوع لهجاتها حتى ليصعب التفاهم فيما بينهم في المناطق المختلفة) ، بل هي فروقات قبلية وريفية ـ حضرية وطبقية . وقد اسهم البربر في مقاومة السلطة المركزية وفي تكون ما يسمى ببلاد السبا في صراعها مع بلاد المخزن . وقد استفاد الاستعمار الفرنسي من هذه الانقسامات حتى انه سعى لانشاء دولة بربرية (بربر ستان) كما سعى لانشاء دول طائفية في المشرق العربي (دول درزية وعلوية ومسيحية) كما ذكرنا سابقا . عمدت فرنسا في المغرب الى عزل المجتمع الريفي البربري عن بقية المجتمع وتحويل ازدواجية المجتمع الى واقع شرعي منقسم على نفسه بين « بلاد الحكومة » و « بلاد التمرد » ، اي بين العرب والبربر .

ويتصف السودان بتنوع اثني هائل بالاضافة الى التنوع القبلي (تشير بعض المصادر الى ان هناك ٥٩٧ قبيلة في السودان تؤلف ٥٦ جماعة قبلية لها امتداداتها وانتماءاتها في اثيوبيا وكينيا ويوغندا وزائير وتشاد) ، والتنوع الطائفي (بين مسلمين ينقسمون بين مهدية وختمية وغيرهما ، وغير مسلمين ينقسمون بدورهم بين عبدة ارواح الاجداد وقلة ضئيلة من المسيحيين) . وتتكلم الجماعات الاثنية لهجات مختلفة . وكما استعملت فرنسا الفروقات العربية البربرية في المغرب استعمل الانكليز الفروقات المتنوعة في السودان وخصوصا الفروقات الجنوبية ـ الشمالية ، وقد تعاملوا مع الجنوب على انه كيان منفرد فمنعوا عليه ارتداء الجلابيات وفرضوا عليه اللغة الانكليزية بدلا من العربية وشجعوا الارساليات المسيحية في الوقت الذي وضعوا عراقيل عدة تحد من التفاعل بين الشمال والجنوب ومن اعتناق الاسلام . اما بعد الاستقلال فقد تعاملت الحكومات المتعاقبة مع الجنوب على انه موضوع امني بالدرجة الاولى اكثر مما هو مشكلة اجتماعية اقتصادية معقدة ، فشهدت البلاد بين ١٩٥٥ وحتى ١٩٧٢ تمردا ضد الحكومة بتحريض من الخارج[٥٥] .

---

(٥٥) Peter K. Bechtold, *Politics in the Sudan: Parliamentary and Military Rule in an Emerging African Nation* (New York: Praeger, 1976), p. 292.

وفي العراق عدة اقليات اهمها الاكراد (تقدر نسبتهم بين ١٥ بالمائة ـ ٢٠ بالمائة) الذين شكلت مسألتهم معضلة للحكومات المتعاقبة . يعيش الاكراد حاليا موزعين بين العراق وتركيا وايران وتوجد اقليات منهم في سوريا ولبنان والاتحاد السوفياتي وغيرها . وكانت آمال الاكراد بانشاء كردستان كوطن قومي ، قد ارتفعت بتدهور الخلافة العثمانية وقد تلقوا وعودا شتى في هذا السبيل من الخارج وفي الداخل . وكانت ثورة ١٩٥٨ في العراق قد رحبت بمشاركة الاكراد في المصالحة العامة ، الا ان التدخل الخارجي والمشاكل السياسية والاقتصادية واكتشاف النفط وغيرها من العوامل ادت الى تفاقم المشاكل التي استمرت دون حل ، فحدث التمرد المسلح ١٩٦١ واستمر متقطعاً حتى ١٩٧٥ حين انهار التمرد الكردي وتبعته محاولة تنفيذ خطة مدروسة لتحسين اوضاع الاكراد ومنحهم نوعاً من الاستقلال الذاتي في الاطار العراقي(٥٦) .

ويمر الخليج العربي في الوقت الحاضر في مرحلة حرجة نتيجة للتطورات الاقتصادية والاجتماعية منذ اكتشاف النفط ، وللتطورات السياسية بالمنطقة ، وخاصة منذ قيام الثورة الايرانية . وبسبب وجود اغلبيات وافدة من خارج الخليج (تدل بعض احصاءات امارات الخليج ان السكان يتوزعون بين ٢٦,٤ بالمائة من الخليجيين ، و٣١,٣ بالمائة من العرب غير الخليجيين ، و٣٣ بالمائة اسيويين ، و ٨,٩ بالمائة آخرين)(٥٧) .

اظهرنا حتى الآن ان هناك انتماء عربيا عاما ابقى على شعلة الوحدة العربية متقدة ، الا ان هناك في آن واحد انتماءات تقليدية تتعارض معه ، وهي الانتماءات الاقليمية والطائفية والقبلية والاثنية . ومما يزيد من تفاقم هذه المعضلة حالة التخلف العام التي يعاني منها المجتمع العربي بالصميم والتي تسودها رؤ ية غيبية تحد من بلورة الرؤ ية التقدمية التجاوزية المضادة . ويزيد من تفاقم المعضلة ايضا ان الانتماءات التقليدية مستمرة ليس بسبب التنشئة فحسب ، بل بسبب استمرار الظروف التي خلقتها في الاساس . وبين هذه الظروف **المحبطة** : التخلف والرؤ ية الغيبية والسلطوية السياسية والترتيب الطبقي الهرمي للافراد والجماعات الطائفية ـ العشائرية ـ الاثنية فيتمتع بعضها على حساب البعض الآخر بالغنى والنفوذ والجاه . هنا ترقد جذور المشكلة ، فالعصبية التقليدية هي اما ردة فعل واما اداة للمحافظة على امتيازات بعض الجماعات واما للحصول على حقوق بعض الجماعات الاخرى المحرومة .

هناك ، اذاً ، انتماء عربي عام وهوية عربية واضحة ، وهناك على العكس وفي الوقت ذاته انتماءات وعصبيات مضادة . من هنا التداخل والمواجهة في آن معا . وقد استغلت القوى الاستعمارية هذا الوضع لمصلحتها وما تزال .

---

(٥٦) Edmund Ghareeb, *The Kurdish Question in Iraq* (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1981), pp. 176-181.

(٥٧) محمد الرميحي ، « الصراع والتعاون بين دول الخليج العربي ، » ورقة قدمت الى : مركز دراسات الوحدة العربية ، ندوة القومية العربية في الفكر والممارسة ، بيروت ، ٢٦ ـ ٢٩ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٧٩ ، القومية العربية في الفكر والممارسة : بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ، ص ٤٤٣ ـ ٤٧٣ .

ثانيا : الثقافة المشتركة

ننظر ايضا الى مسألة التجانس والتنوع في الهوية العربية من خلال مدى وجود ثقافة مشتركة في المجتمع العربي . ونعرّف الثقافة بمعنى ١ ـ انتروبولوجي ، فنشير بها الى مجمل اساليب المعيشة وطرق الحياة اليومية فتشمل بين عناصرها رؤ ية عامة للواقع ومبادىء ومفاهيم وقيها وتقاليد ومعتقدات ومعايير ومهارات وقوانين ومناقب ومواقف وقواعد تحدد السلوك اليومي ؛ وبمعنى ٢ ـ انجازات حضارية ، فنشير بها الى مجمل المعارف والحياة الابداعية في العلم والفلسفة والفن[٥٨] .

وهنا نود ان نشير الى وجود ثقافة عربية عامة يمكن وصفها بانها ثقافة مشتركة ومتنوعة في آن معا ، وذلك في شتى مجالات الحياة اليومية . تستمد الثقافة العامة هذه من اللغة العربية وآدابها ، ومن الدين ، والعائلة ، وانماط الانتاج المتشابهة ، والتحديات ، والنظام العام السائد ، ووحدة التجربة التاريخية .

ان الثقافة العربية متنوعة بتنوع مصادرها وطبيعة تداخلها ولا يمكن حصرها في مجال دون غيره . يشدد البعض ان المصدر الاهم للثقافة العربية العامة هو الدين الاسلامي ، ويرى البعض الآخر ان العائلة هي المصدر الأهم وان الكثير مما يسمى قيها دينية هي في الاساس قيم عائلية دخلت الدين واستمرت فيه متخذة شكله الخاص ، ويرى البعض الآخر ان المصدر الاهم هو انماط المعيشة واساليبها والبيئة بشكل عام ، فنشأت عن ذلك ثقافة بدوية رعوية وثقافة ريفية زراعية وثقافة حضرية تجارية[٥٩] .وقد نشدد على مصادر اخرى او ننكرها كليا،وقد يصح ذلك حين يكون القصد أن نركّز اهتمامنا على جانب معين من الجوانب الثقافية وبحد ذاتها . غير اننا حين ننظر في الثقافة العربية المشتركة لا بد من اعتبارها نتاج تفاعل بين قوى واوضاع ومصادر متنوعة ، ومن التأكيد ان هذا التفاعل هو تفاعل معقد دائم مستمر دائري .

وفي كلامنا حول الثقافة العربية العامة المشتركة يجب ان نحذّر من التحليل التبسيطي الذي يشدد على واحدة او اكثر من المقولات التالية :

ـ تشدد بعض المقولات على التشابه بدلا من التكامل ، فيقال ان هناك ثقافة عربية مشتركة او هناك عدم وجود ثقافة عربية مشتركة بالاستناد الى درجة التشابه الثقافي بين مختلف الاقطار العربية . هناك من يتخذ الفروقات الثقافية دليلا على قولهم بكون الوطن العربي مجموعة مجتمعات وليس مجتمعا واحدا ، كما ان هناك من يتخذ التشابه الثقافي دليلا على القول المعاكس بوحدة الوطن

---

(٥٨) سنتوسع في وصف الثقافة العربية المعاصرة في كل من المعنى الانتروبولوجي ومعنى الانجازات المعرفية والابداعية في القسم الثالث من هذا الكتاب .

(٥٩) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب .

العربي وكونه مجتمعا موحدا . ان التشديد المفرط في اي من هذين الاتجاهين يشكل منزلقا في متاهات الجدل العقيم، فالتنوع الثقافي قائم داخل الكيانات العربية نفسها . لذلك يكون من الاجدى ان يجري التشديد على التكامل الثقافي بدلا من المماثلة او الاختلاف فنتوجه الى البحث في المنطلقات والتطلعات المتكونة من وحدة التجربة التاريخية ومواجهة تحديات العصر ومهماته المشتركة . قد تنتج الوحدة عن التنوع والتكامل اكثر مما تصدر عن التشابه ، وعن التفاهم في اطار الانتماء العربي ومواجهة التحديات التاريخية اكثر مما تصدر عن الاصرار على الاجماع .

ـ يشدد بعض المقولات اما على مفهوم تراكمي يقول بان الحضارة العربية قامت بعد انقراض الحضارات السابقة في المنطقة واما على مفهوم الغائي يؤكد ان الحضارة العربية الغت الحضارات السابقة وحلت محلها ، او على مفهوم تحقيري للحضارات السابقة بوصفها بالجاهلية . مقابل هذا ، يجدر بنا ان نعتمد المفهوم التفاعلي الذي يقول ان الثقافة العربية المعاصرة هي في الواقع نتيجة تفاعل عدة حضارات ازدهرت في المنطقة في فترات تاريخية مختلفة . ان الواقع هو واقع تفاعل وليس واقع انقراض او الغاء او جهل ، وليس حتى مجرد مسألة فرض حضارة على حضارة .

ومما يشجعنا على رفض المقولتين السابقتين والتشديد بدلا من ذلك على التكامل والتفاعل ، ان المنطقة العربية كانت ، وما تزال ، صلة وصل وجسرا بين القارات الثلاث مما جعلها عرضة لتجارب تاريخية واحدة بدءا من نشوء عدة امبراطوريات (بما فيها الامبراطورية العربية وقبلها وبعدها) ، وقيام هجرات سكانية مستمرة قبل وبعد الفتح الاسلامي ، الامر الذي اسهم في تعزيز التفاعل الثقافي ووحّد بين اجزاء المنطقة المترامية الاطراف . لذلك ليس صدفة ، مثلا ، ان الفينيقيين اسسوا قرطاجة في شمال افريقيا وقدموا اصلا الى الشاطىء السوري من منطقة الخليج العربي . وليس صدفة ايضا ان يتم الدمج بين الثقافة العربية والثقافات السابقة لها في الهلال الخصيب ووادي النيل والمغرب . وفي التاريخ الحديث تعرضت المناطق العربية كلها للاستعمار وكافحت معا او منفردة للتحرر منه بعد ان رزحت تحت اثقاله واثقال الحكم العثماني قبله .

ضمن هذا الاطار العام الذي يشدد على التكامل والتفاعل يمكننا ان نقول بتنوع الثقافة العربية بين المناطق العربية المختلفة وضمن البلد الواحد . ان الخبرة التاريخية متنوعة انما متكاملة ضمن المنطقة الواحدة (اختلاف تجارب الجزائر والمغرب وتونس مع الاستعمار الفرنسي ، واختلاف التجارب في الجزيرة بين اليمن الجنوبي والشمالي والخليج والمملكة السعودية ، واختلاف التجربة الفلسطينية عن تجربة الاردن والعراق في ظل الحكم البريطاني واختلاف هذه عن تجارب سوريا ولبنان في ظل الانتداب الفرنسي) .

وقد مارست الامبريالية الاستعمار الثقافي والفكري والروحي بالاضافة للاستعمار السياسي والاقتصادي ، وذلك بالالتجاء خاصة ، الى اسلوبين متناقضين في ظاهرهما ، فعملت على تشجيع الاقتلاع الثقافي بفرض الثقافة واللغات الغربية من ناحية ، وبتشجيع التفكير السلفي الغيبي من ناحية اخرى . وقد نشأ عن هذه السياسة ثنائية هائلة ضمن البلد الواحد بين فكر ليبرالي اوروبي وفكر سلفي يغرق في متاهات الغيبية والماضي .

ونشأت نتيجة للاستعمار اتجاهات ايديولوجية تختلف من حيث تحديد طبيعته وطريقة التعامل معه . يرى الباقي هرماسي ان ثلاثة انواع من الاتجاهات الايديولوجية نشأت في المغرب العربي وهي **الاتجاه القومي السلفي** الذي شدد على هوية البلد التقليدية وخاصة الهوية الدينية وحدد الاستعمار على انه بالدرجة الاولى صراع ثقافي بين هويتين معاديتين ، وقد تمثل هذا الاتجاه بتفكير امثال بن باديس في الجزائر والثعالبي في تونس ؛ **والاتجاه التحديثي الليبرالي** الذي اتخذ من اوروبا البرجوازية نموذجا يقتديه ، وقد سلك هذا المسلك مهنيون ومفكرون تقنيون من امثال الحبيب بورقيبه ومصالي الحاج وعباس فرحات ؛ **والاتجاه الراديكالي** بين بعض المثقفين والعمال والفلاحين الذي ارادوا انهاء التبعية للغرب وتغيير البنى الاجتماعية بضوء المبادىء الاشتراكية ، ويتمثل هذا الاتجاه بمحمد حربي في الجزائر ، واحمد بن صلاح في تونس ، المهدي بن بركة (في المراحل الاخيرة) في المغرب(٦٠) .

ونشأت في مصر والمشرق العربي تيارات ايديولوجية مشابهة(٦١) كان منها تيار الاصلاح الديني المتمثل بالافغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا ، وتيار التحديث الليبرالي الغربي المتمثل بيعقوب صروف ولطفي السيد وطه حسين ، والتيار الراديكالي الذي بدأ بشبلي الشميل وفرح انطون وعبد الرحمن الكواكبي ، وتطور باتجاه تبلور الايديولوجية الاشتراكية .

وفي سبيل اجراء تحليل ادق لتنوع الثقافة العربية ، نشير الى ان الثقافة العامة تشمل في الواقع ثلاثة انواع محددة من الثقافات الخاصة وهي :

١ ـ الثقافة السائدة وهي ثقافة النظام العام والمؤسسات والطبقات والعائلات الحاكمة ؛ انها الثقافة العامة المشتركة والاكثر انتشارا .

٢ ـ الثقافات الفرعية Sub-cultures وهي ثقافات خاصة ضمن الثقافة العامة وتتمثل في المجتمع العربي بشكل خاص ، في البداوة والفلاحة والحضارة وتتنوع بتنوع الطبقات وثقافات الاقليات والجماعات والاقاليم .

٣ ـ الثقافة المضادة Counter-culture التي تتناقض مع الثقافة السائدة وتدخل في صراع حاد معها ، وتتمثل خاصة باتجاهات الرفض المنتشرة في اوساط المثقفين المبدعين والثائرين السياسيين .

١ ـ تتصف الثقافة السائدة في المجتمع العربي بالغيبية والنزعة السلفية والتشديد على التقليد وتسويغ النظام العام . اهتم الشاعر ادونيس بدراسة التراث الثقافي العربي وعني على الاخص بمسألة الاتباع والابداع او الثابت والمتحول ، معتبرا ان الثقافة السائدة تؤكد على التقليد او الاتباع والثبات فيما تؤكد الثقافة المضادة على الابداع والتحول . ويشدد ادونيس على حالة المواجهة

---

(٦٠) Hermassi, *Leadership and National Development in North Africa: A Comparative Study,* chap. 4.

(٦١) انظر القسم الثالث من هذا الكتاب .

والصراع القائم بين الثقافتين خلال التاريخ وفي المجالات المختلفة ، مظهرا اهمية منحى التحول رغم انه كان وما يزال مغلوبا على امره . ويذهب ادونيس الى ان الثقافة السائدة تمتاز بخصائص اربع هي أ ـ الخاصية اللاهوتية ، ويعني بها النزعة التي تغالي في الفصل بين الانسان والله والفردنة التجريدية والغيبية المطلقة ، ب ـ الخاصية الماضوية ، ويعني بها التعلق بالمعلوم ورفض المجهول ج ـ خاصية الفصل بين المعنى والكلام وتفضيل الخطابة على الكتابة ، د ـ خاصية التناقض مع الحداثة والتمحور حول الماضي . هذه الخصائص هي ، كما يراها ادونيس ، خصائص ذهنية الفئات التي هي في موقع السلطة لاذهنية المجتمع العربي بكامله[٦٢] .

٢ ـ وتتنوع الثقافات الفرعية في المجتمع العربي حسب اساليب المعيشة والانتماءات الاجتماعية والطبقية والاقليمية متمثلة بشكل خاص بالتباين في حياة البادية والقرية والمدينة ، وبثقافات الاقليات والاقاليم والمناطق المختلفة . واذا ما ركّزنا اهتمامنا على التباين في حياة البادية والقرية والمدينة[٦٣] فاننا نجده قائما على علاقات التناقض (الاستغلال والسيطرة) ، وعلى علاقات التحيز القائمة على التعصب وسوء الفهم من ناحية وعلى علاقة الاغراء والتحاسد ، وعلى علاقات التبادل المحدود والنمو المتفاوت . كذلك تتمثل الثقافات الفرعية في المجتمع العربي بالتباين الثقافي بين الاقاليم المختلفة .

٣ ـ وتتمثل الثقافة المضادة برفض الثقافة السلفية التقليدية من ناحية والثقافة التغريبية والانتقائية المستعارة من الغرب دون تمحيص في معناها واهميتها وتناسبها مع الواقع العربي . انها ضد التقليد أكان ذلك تقليدا للماضي او للغرب . وقبل اي شيء هي ضد تلك الثقافة التي تسوّغ النظام السائد وتحد من التغيير .

ومن بين تحديات الثقافة المضادة ان تنبثق عن الواقع العربي دون ان تغرق في متاهات السلفية ، وان تستفيد من التجارب الانسانية العالمية وتتجنب الهامشية والاغتراب والاقتلاع الثقافي فتتعامل مع الواقع العربي من ضمنه وفي سبيله ، مرتبطة بتطلعات الشعب ومعبرة عن توقه للتحرر . هذه هي تحديات الثورة الثقافية .

نربط بين الثقافة المضادة والثقافة الثورية ، لان لهذا التنوع الثقافي صلة وثيقة بالطبقية على صعيدين على الاقل :

فعلى الصعيد الاول تتنوع الثقافة بتنوع الطبقات ، فاساليب المعيشة وقيمها بين الطبقات الشعبية المحرومة هي غيرها بين الطبقات البرجوازية . وعلى الصعيد الثاني تتمسك الطبقات البرجوازية المسيطرة بالثقافة التي سادت نتيجة للسيطرة الاستعمارية . من هنا مشكلة التعريب في المغرب العربي واستمرار الازدواجية في اللغة والثقافة . وتظهر احدى الدراسات ان الوضع

(٦٢) ادونيس [علي احمد سعيد] ، **الثابت والمتحول : بحث في الاتباع والابداع عند العرب** ، ٣ ج (بيروت : دار العودة ، ١٩٧٤ ـ ١٩٧٨) ، ج١ : الاصول ، ص ٢٧ ـ ٣١ .
(٦٣) كما سنفعل في الفصل الثالث من هذا الكتاب .

اللغوي الذي ساد الجزائر بعد الاستقلال ، مثلا ، « قد خلق ثقافتين لا متجانستين ، تتنازعان الاولوية وتتصارعان من اجل البقاء وتهددان البناء الاجتماعي بالتصدع . . . . لقد نتج عن بقاء اللغة الفرنسية كلغة اولى في الادارة الجزائرية بعد الاستقلال ، تكوين طبقة اجتماعية تتمتع بجميع الامتيازات في الحصول على مختلف المناصب في المؤسسات الرسمية ، وتدافع عن مصالحها وامتيازاتها ضد اللغة العربية التي تنافسها في الاولوية والمكانة كلغة وطنية . . . ان المدافعين [عن اللغة الفرنسية] ضد لغة المجتمع يكوّنون ـ بالضرورة ـ طبقة تحافظ على مصالحها المرتبطة بهذه اللغة على حساب المصلحة الوطنية العليا ! »[٦٤]

اذن هناك ثقافة عربية عامة مشتركة ، الا ان هذه الثقافة هي ثقافة متنوعة تشمل او تتصارع في اطارها العام الثقافة السائدة ، والثقافات الفرعية ، والثقافة المضـادة التحريرية .

ثالثاً : التواصل والاتصال بين البلدان العربية

ان الاتصالات بين البلدان العربية هزيلة للغاية ، الامر الذي يحد من امكانيات الوحدة وتجاوز المسافات النفسية الاجتماعية بين العرب في اقطارهم المختلفة . لكل قطر عربي مؤسساته الاعلامية الخاصة ، ونظامه التربوي ، وتوجهاته ، ومنشوراته ، وارتباطاته المنفردة مع الخارج . وتمارس الانظمة العربية الرقابة والمصادرة ليس فقط في الداخل ، بل بين الاقطار العربية ، فاصبح التبادل الثقافي محدودا لدرجة شبه الانقطاع والعزلة . وهناك شكوى عامة من قبل المفكرين في كل بلد عربي من عدم الاهتمام بهم خارج بلدهم ، فيشكو المفكر المغربي من عدم اهتمام المشرق بانتاجه ، ويشكو المفكر المشرقي من عدم اهتمام المغرب بانتاجه ، ويشكوان معا من قلة اهتمام مصر بما هو انتاج غير مصري . بذلك نلمس تيارا نحو عزلة ثقافية حتى يكـاد ينحصر انتشـار المنشورات الثقافية داخل كل بلد دون غيره .

وهناك ايضا حواجز تحد من السفر بين البلدان العربية[٦٥] . ومع ان هناك تزايدا في هجرة العمال من بعض البلدان العربية مثل مصر ولبنان وسوريا والاردن وفلسطين واليمن الشمالي الى البلدان العربية المنتجة للنفط كالسعودية والخليج وليبيا ، الا ان مثل هذه اللقاءات كثيرا ما تؤدي بسبب ظروف العمل الى مـزيد من التبـاعد بـدلا من التقارب والى تثبيـت الصـور المسبقة في الاذهان . وعلى العكس من ذلك ، عندما يلتقي العرب خارج هذه الاطر ، كثيراً ما يكون اللقاء ودياً حاراً كأنما يكتشف كل في الآخر جذوره وانتماءه الاوسع . وبالفعل ، هناك تشوق من قبل العرب كشعب وجماعات وافراد ، للتعرف الى بعضهم البعض ولمواصلة التفاعل والتبادل والحوار، غير ان الانظمة والاوضاع السائدة تحد من ذلك . ان وسائل الاتصال محدودة والرقابة

---

(٦٤) احمد بن نعمان ، **التعريب بين المبدأ والتطبيق** (الجزائر : الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، ١٩٨١) ، ص ٢١٠ ـ ٢١٢ .

(٦٥) من المفارقات في هذا المجال ان الامريكي لا يحتاج الى « تأشيرة » للدخول الى بعض البلدان العربية مثل المغرب وتونس وبعض بلدان الخليج العربي ، فيما يحتاج اليها العرب الآخرون .

راسخة ، والحواجز عديدة بتعدد الاقطار . لذلك تهزل معرفة العرب بعضهم ببعض وتتباعد المسافات النفسية الاجتماعية .

رابعاً : التكامل الاقتصادي

لم يلق عامل التكامل الاقتصادي الاهتمام الذي يستحقه الا مؤخرا من حيث تأثيره بمسألة الهوية العربية ، واهمل اهمالا ملحوظا من قبل منظري القومية العربية على عكس عوامل اللغة والثقافة والتاريخ . وقد اهتم المنظرون بهذا العامل ، اما كعامل تفرقة او كعامل توحيد دون اهتمام جدي ومنهجي باثره المزدوج . اعتبر ساطع الحصري ان المصالح الاقتصادية تشكل عامل تفرقة بالدرجة الاولى ، بسبب توزع البلاد الى مناطق زراعية وصناعية وتجارية وتسلية من لهو واصطياف واستشفاء واستجمام مما يباعد بينها . لذلك اعتبر الحصري « ان اعتبار المصالح الاقتصادية من المقومات الاساسية في تكوين القومية لا يتفق مع مقتضيات العقل والمنطق بوجه من الوجوه »[٦٦] .

وقد علق عزت حجازي على مقولة عبد العزيز الدوري في كتاب **مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي**[٦٧] بوجود مسيرة واحدة في تطور الانتاج الاقتصادي العربي قائلا ، « اذا كان الدوري نفسه يقول ان العرب لم يكونوا في وضع اقتصادي اجتماعي واحد قبل الاسلام ، بل كانت بعض مجتمعاتهم تجارية ، وبعضها زراعيا اقطاعيا ، وبعضها رعويا ، وغير ثابت ، فاننا نستطيع حتى من التحليل الذي قدمه الدوري نفسه ـ ان نقول ان التغاير بين الاقطار العربية استمر ، وربما قوي بعد الاسلام[٦٨] .

وهناك من اهتموا بالعامل الاقتصادي كعامل توحيد ومنهم قسطنطين زريق الذي قال في كتابه **نحن والمستقبل** ، « ان وجهة التطور الانساني هي الى مجتمعات اوسع فأوسع ، لا الى مجتمعات ضيقة محدودة عاجزة عن مجابهة الاوضاع الاقتصادية والسياسية المعقدة ومقتضيات الثورة العلمية والتكنولوجية المتصاعدة . ان الحياة الحديثة مما يجيش فيها من تحفز واقبال وتنافس تتطلب التجميع والتركيز : تجميع الموارد الطبيعية ، والكفاءات والخبرات البشرية ، ورؤوس الاموال والطاقات الانتاجية والشرائية ، وتركيز هذه الامكانات وسواها مما يمتلكه المجتمع حول الاهداف القومية . . . ولذا ، فالدول الصغيرة والكيانات الضيقة ، حتى عندما يكون لها جذور في التاريخ ، اصبحت قاصرة عن مجاراة الحياة الحديثة وغير مؤهلة لتوفية شروطها . فكيف بها ، كما هي حال بعض الكيانات العربية ، مصطنعة ومخالفة لوقائع الارض والتاريخ والاجتماع »[٦٩] .

واظهر سمير امين اهمية التكامل الاقتصادي في تكوين الامة العربية باعتبار ان التجارة البعيدة المدى عبر القارات مرورا بالوطن العربي عن طريق البحر المتوسط ادت الى نشوء المدن والامبراطوريات التي كان يهمها التوحيد السياسي من اجل تأمين الخطوط التجارية العالمية ،

---

(٦٦) الحصري ، **ما هي القومية؟ ابحاث ودراسات على ضوء الاحداث والنظريات** ، ص ١٥٣ .
(٦٧) عبد العزيز الدوري ، **مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي** (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٦٩) .
(٦٨) حجازي ، « الشخصية العربية : وحدة ام تنوع ؟» ص ٢٣٦ .
(٦٩) قسطنطين زريق ، **نحن والمستقبل** (بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٧٧) ، ص ٢٢١ .

فاتصفت المنطقة العربية بطابعها « المركنتالي » الذي سهل التنقل بين طنجا ودمشق دون شعور بالضياع . لقد ادركت الطبقة المركنتالية ان ازدهارها مرتبط بتأمين سبل التجارة البعيدة المدى فتحالفت مع القبائل البدوية في توحيد الوطن العربي . وعندما تحولت الطريق التجارية حول افريقيا باكتشاف رأس الرجاء الصالح عام ١٤٩٨ انهارت معها بعض مقومات الوحدة العربية(٧٠) .

وانطلاقا من هذه المقولة ، توصل العالم السياسي الفلسطيني وليد قزيها الى « ان القومية العربية وقضية الوحدة العربية كانت في جميع مراحل تطورها تعبيرا عن طموحات بعض القوى الاجتماعية المؤثرة في المجتمعات العربية . وان الانحسار الذي تشهده هذه القضية اليوم . . . ليس الا نتيجة لفقدان هذه القضية تلك القوى»(٧١) .

وحديثا ازداد الاهتمام بعامل التكامل الاقتصادي وبامكانات تكون نظام اقتصادي عربي جديد وبطبيعة العوامل التي تدعو اليه او تعيق تطوره باتجاه مزيد من التكامل(٧٢) . يرى حازم الببلاوي ان هناك نظاما اقتصاديا عربيا قيد التكوين ، غير انه من ناحية اخرى يشير الى بعض العوائق التي تؤخر تكون هذا النظام الجديد مثل انقسام الاقطار العربية الى مجموعة الاقطار النفطية التي تتمتع بموارد مالية هائلة ومجموعة الاقطار غير النفطية التي تعاني مشاكل الفقر(٧٣) . وتشير نادية الشيشيني الى ان محاولات تحقيق التكامل الاقتصادي في ظل الانقسام الى « دول اليسر والفائض » و « دول العسر والعجز » ، الامر الذي يزيد من الاختلال في التوازن ، ومع تقدم الوقت يؤدي اختلال التوازن الى مزيد من الاستقطاب الذي ادى فعلا في السبعينات الى ظهور ثلاث مجموعات عربية : الاقطار التي تملك قدرات تمويلية ضخمة ولكنها تفتقر الى الموارد البشرية ، والاقطار التي تملك طاقات بشرية كبيرة نسبيا ولكنها تعاني من قلة الموارد المالية ، والاقطار التي تفتقر الى الموارد الطبيعية والمالية والبشرية(٧٤) .

ويتناول الاقتصادي عبد العال الصكبان مقولة عدم اتفاق النظام الاقتصادي العربي القائم مع تطلعات الوحدة العربية ، اذ يقوم على التجزئة والتخلف والتبعية ويتصف بتفاوت مراحل

---

(٧٠) Amin, «The Historical Foundations of Arab Nationalism,» pp. 19-22.

(٧١) وليد قزيها ، « فكرة الوحدة العربية في مطلع القرن العشرين ، » **المستقبل العربي** ، العدد ٤ (تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٧٨) ، ص ١٢ .

(٧٢) انظر : عبد الحميد براهيمي ، **ابعاد الاندماج الاقتصادي العربي واحتمالات المستقبل** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٠) ، و
Yusif A. Sayigh, *The Economies of the Arab World: Development since 1945* (London: Croom Helm, 1978).

(٧٣) حازم الببلاوي ، « نحو نظام اقتصادي عربي جديد ، » **قضايا عربية** ، السنة ٦ ، العدد ٢ (حزيران / يونيو ١٩٧٩) ، ص ٥٣ ـ ٨٢ .

(٧٤) ناديا الشيشيني ، « معالجة اختلال التوازن الاقليمي في الوطن العربي ، » **قضايا عربية** ، السنة ٦ ، العدد ٢ (حزيران / يونيو ١٩٧٩) ، ص ٩٩ ـ ١١٢ .

التنمية في الاقطار العربية . ولكنه يرى « ان العمل الاقتصادي المشترك يمكن ان يرسي اساسا حقيقيا لبناء وحدة عربية ، تبدأ من المجال الاقتصادي »[٧٥] .

وفيما يتعلق بالتفاوت ، اشار الصكبان الى ان الاقطار العربية تكوّن ثلاث مجموعات هي الاقطار النفطية (السعودية والكويت والامارات المتحدة وقطر والبحرين وعمان وليبيا) ، والاقطار نصف النفطية (العراق والجزائر) والاقطار غير النفطية (بقية الاقطار العربية) ، وقد تراوح متوسط الدخل العربي في مطلع الثمانينات بين اعلى متوسط وقد بلغ ١٨٩١٩ دولارا وادنى متوسط وقد بلغ ٧١ دولارا ، فتكون نسبة التفاوت بينهما واحد الى ٢٦٦مرة[٧٦] . ثم ان هذا التفاوت يتعمق ويتوسع ، فتتعمق عدم رغبة الاقطار الغنية ان تشارك الاقطار الفقيرة ثرواتها الطائلة مما يعرقل عملية التكامل الاقتصادي العربي رغم ما توصل اليه العمل الرسمي العربي في قمة عمان عام ١٩٨٠ من اقرار استراتيجية للعمل الاقتصادي العربي المشترك تغطي فترة القرن العشرين .

ولكي يكون لعامل التكامل الاقتصادي دوره في الوحدة العربية لا بد من التحرر من التبعية والارتباط بالسوق العالمية الرأسمالية ومن وضع حد لغياب التنسيق بين خطط التنمية ، ولتقديم الاهداف القطرية على الاهداف القومية ، ومن اقامة نظام اقتصادي عربي جديد يؤدي الى التوحد السياسي .

خامساً : التوحد السياسي

فرضت التجزئة السياسية على الوطن العربي بعد انهيار الامبراطورية العثمانية . ومع ان هناك عوامل داخلية اثرت في فرض هذه التجزئة الا ان الامبريالية هي التي شكلت العامل الحاسم والاهم ، وكان الاستبداد العثماني قد هيأ لذلك على الاقل باضعاف المجتمع وتجريده من مناعته والتسبب بتخلفه وتفككه الاجتماعيين .

احتل نابليون مصر عام ١٧٩٨ ممهدا للاستعمار الغربي الذي لم تتحرر منه المنطقة حتى الآن . دام الاحتلال الفرنسي للجزائر ١٣٢ سنة (١٨٣١ ـ ١٩٦٢) ، ولتونس ٧٥ سنة (١٨٨١ ـ ١٩٥٦) ، ولمراكش ٤٤ سنة (١٩١٢ ـ ١٩٥٦) . وفُرض الانتداب الفرنسي والبريطاني على الهلال الخصيب بعد الحرب العالمية الاولى ، وجزئت المنطقة بموجب اتفاقية سيكس بيكو الى مناطق نفوذ فرنسية (لبنان وسوريا ومنطقة الموصل) وانكليزية (العراق والاردن وفلسطين) . ومهد الاستعمار لانشاء اسرائيل بدءا من وعد بلفور من قبل الحكومة البريطانية في ٢ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩١٧ بانشاء وطن قومي لليهود في فلسطين ، وقد تم تنفيذ الوعد عام

---

(٧٥) عبد العال الصكبان ، **نحو نظام اقتصادي عربي جديد** ، اوراق عربية ، ٩ ، سلسلة البحوث ، ٩ (لندن : مركز الدراسات العربية ، ١٩٨١) ، ص ٥٠ .

(٧٦) المصدر نفسه ، ص ٣٢ .

١٩٤٨ بانشاء اسرائيل بدعم من قبل الولايات المتحدة التي تعتبر المسؤولة الاولى عن خلق واستمرار اسرائيل على انقاض المجتمع الفلسطيني . وقبل خسارة فلسطين كانت فرنسا قد اقتطعت الاسكندرون ومنحتها لتركيا عام١٩٣٧ . وقد شكل انجاز فتح قناة السويس عام١٨٦٩ عذرا للاحتلال البريطاني لمصر ، فتم لهم ذلك بالقضاء على ثورة عرابي ١٨٨٢ . وفي الخليج العربي بدأت الحماية البريطانية الرسمية في اوائل القرن التاسع عشر واستمرت حتى الستينات من القرن العشرين (اي حوالى قرن ونصف القرن) .

وقد لجأت الامبريالية الغربية الى استعمال عدة وسائل في ترسيخ التجزئة ، منها انشاء قواعد عسكرية ومستوطنات وكيانات للجماعات الطائفية والاثنية ، كان من اهمها انشاء اسرائيل ، واستغلال الولاءات التقليدية ، واستعمال الارساليات التبشيرية الدينية ، وحماية الطبقات الحاكمة ومنحها ممالك وامارات ، وممارسة الاستعمار الثقافي ، وربط الاقتصاد الوطني بالسوق العالمية الرأسمالية ، ومحاربة مشاريع الوحدة ومنعها ، (مثلا ، منعت الوحدة العربية في المشرق العربي بقيادة فيصل بعد الحرب العالمية الاولى) حتى الوقت الحاضر ، والتحريض على بعض الانقلابات العسكرية وعلى النزعات المسلحة في لبنان والعراق والسودان والمغرب خاصة ، والاسهام في انشاء احزاب وتشكيلات معادية للاحزاب والحركات والتنظيمات الوطنية ، ومحاربة الثورات الوطنية كثورة ظفار والثورة الفلسطينية في الفترة الاخيرة ، الخ .

ويهمنا هنا ان نشير خاصة الى مصطلح الطبقات الحاكمة التي تشكل واحدا من اهم عوائق الوحدة في الوقت الحاضر . لقد ارتكزت الاستراتيجية الامبريالية فيما ارتكزت عليه ، على قاعدة تقول ، « هناك في كل مجتمع طبقة حاكمة . . . وهناك طبقة محكومة . يجب ان نستعمل الطبقة الحاكمة لمصلحتنا »[٧٧] . وقد اظهر وليد قزيها في تحليله التاريخي للفكر القومي العربي ان طبقة الاعيان في مرحلة ما بين الحربين العالميتين بشكل خاص «استفادت فائدة كبرى من الوجود الغربي في المنطقة حتى ان جزءاً منها اصبح ، مع الوقت ، يشعر بأن وجوده السياسي والاقتصادي يرتبط ارتباطاً عضوياً بالوجود الاستعماري »[٧٨] . ونشأت بعد الحرب العالمية الثانية قوى اجتماعية جديدة نتيجة « لمتطلبات الادارة الاستعمارية ونوع النظام الاقتصادي التابع الذي فرضته السوق الرأسمالية العالمية» فارتضت بالكيانات القطرية القائمة « وبأشكال ضعيفة من العلاقات العربية في اطار الجامعة العربية»[٧٩] . اذاً ، تكونت في كل بلد عربي طبقة حاكمة لها مصالح وامتيازات وارتباطات وطموحات وتطلعات خاصة ، جعلتها تتمسك بالكيانات القائمة وتصارع للابقاء عليها . من هنا عقم المقولة بعدم اقحام الخلافات الطبقية في

---

(٧٧) هذا ما حددته السياسة الفرنسية في تونس والمغرب وفيتنام وعبر عنه بهذا الكلام كما ورد في :
Hermassi, *Leadership and National Development in North Africa: A Comparative Study*, p. 70.

(٧٨) وليد قزيها ، « القومية العربية في مرحلة ما بين الحربين العالميتين ، » المستقبل العربي ، العدد ٥ (كانون الثاني / يناير ١٩٧٩) ، ص ٥٦ .

(٧٩) وليد قزيها ، « الاسس الاجتماعية ـ السياسية لنمو الحركة القومية المعاصرة في المشرق العربي ، » المستقبل العربي، العدد ٦ (آذار / مارس ١٩٧٩) ، ص ٧١ .

الصراع القومي وتأجيل موضوع الصراع الطبقي ، او حتى موضوع العدالة الاجتماعية في سبيل الابقاء على الوحدة الوطنية . تتجاهل هذه المقولة ارتباط الطبقات الحاكمة ارتباطاً عضوياً بالاستعمار وميلها للمساومة على حساب المصلحة العامة والقضية القومية .

وبالمقابل لكل ذلك ، جرت في البلاد العربية عدة محاولات للوحدة الشاملة والاقليمية منذ الحرب العالمية الاولى ولكنها انتهت بالفشل او بنجاح جزئي . بذلك تبقى مشكلة التوحد السياسي في طليعة القضايا العربية[٨٠] ، فتوجد او تتصارع في البلدان العربية ثلاثة تيارات رئيسية فيما يتعلق بموضوع الوحدة هي : التيار المحافظ الذي يتمسك بالكيانات السياسية القائمة ويصر على سيادتها واستقلالها ، والتيار المحيطي الذي يدعو لوحدة البلدان العربية المختلفة في محيطاتها الطبيعية (كالدعوات لوحدة شمال افريقيا او المغرب ، ووحدة وادي النيل ، او وحدة الجزيرة العربية ، ووحدة الهلال الخصيب) اما كوحدة نهائية او كوحدة تمهيدية لوحدة عربية اشمل ، والتيار القومي العربي الوحدوي الذي يسعى لاقامة وحدة عربية شاملة تامة . وقد انعكست هذه التيارات في احزاب وتنظيمات سياسية كما انعكست في التوجهات الثقافية . وبصرف النظر عن هذه التيارات ، اظهرت جماعات عربية مختلفة حماسا ظاهرا في النزاعات الاقليمية بين بعض الانظمة ، كما اظهرت بعض الانظمة عداء لاية محاولة او مشروع وحدوي .

سادساً : التوحد تجاه التحديات الخارجية

انطلاقا من مبدأ كلاسيكي في علم الاجتماع السياسي ، يمكننا ان نقول بوجود علاقة ايجابية بين التحديات والمخاطر الخارجية والتوحد القومي[٨١] . وقد توسع عالم الاجتماع نديم البيطار في وصف هذه العملية مظهرا اهمية المخاطر الخارجية في توحد فرنسا وانكلترا والمانيا (التي « حققت وحدتها عبر مقاومة الاحتلال الفرنسي ») وايطاليا (التي « وحدت وحدتها . . . في صراعها ضد السيطرة النمساوية ») وروسيا وكندا والصين وغيرها . ومن ناحية اخرى ، يجادل البيطار ان بعض البلدان المتجانسة من حيث الثقافة واللغة والاصل الاثني والتركيب الاجتماعي مثل البلدان الاسكندينافية وبلدان اميركا اللاتينية لم تشعر بضرورة الاتحاد ، « وذلك لانه ليس هناك من خطر يتهددها » . لقد شدد البيطار ، بذلك ، على الجانب الايجابي الذي تلعبه المخاطر والتحديات الخارجية في « دفع مجتمعات مجزأة او كيانات مستقلة الى الاتحاد السياسي » مشيرا الى دور معركة فلسطين في « الدفع والتحرك نحو دولة الوحدة العربية الثورية »[٨٢] .

---

(٨٠) كما سنظهر ذلك في الفصل الثامن من هذا الكتاب .

(٨١) Lewis A. Coser, *The Functions of Social Conflict* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1956).

(٨٢) نديم البيطار : « دور المخاطر الخارجية في تجارب التاريخ الوحدوية ،» **المستقبل العربي** ، العدد ٣ (ايلول / سبتمبر ١٩٧٨) ، ص ١٢١ـ ١٣٠ ، ومن **التجزئة الى الوحدة : القوانين الاساسية لتجارب التاريخ الوحدوية** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٧٩) .

وعند التعمق في دراسة هـذا المبدأ الاجتمـاعي السياسي وتـطبيقه عـلى الوضـع العربي بالذات ، سنجد انه مبدأ ذو حديـن في الواقع . في رأيي ان التحديات الخارجية قد تعمل احيانا باتجاه مزيد من التجزئة . يبدو واضحا حتى الآن ان المسألة الفلسطينية عملت باتجاه الوحدة من ناحية ، ولكنها عملت ايضا الى تزايد الصراع العربي الداخلي والى خيبة الامل الفلسطيني بالاقطار العربية ، فقويت عند بعضهم نزعة التشديد على الهوية الفلسطينية التي تتعارض بالضرورة مع شعور الفلسطينيين القوي بهويتهم العربية . لقد سلكت الاقطار العربية سبلا مختلفة ، وحتى متناقضة متضادة احيانا ، في التعامل مع هذا التحدي الصهيوني . وقد نتج عن كل ذلك انقسام الاقطار العربية وحصول حرب اهلية في لبنان.

وكي يلعب التحدي الخارجي دورا ايجابيا في الدفع باتجاه الوحدة (فالمبدأ ليس مبدأ حتميا مطلقا) ، لا بد ان تتوفر له بعض الشروط ومنها ، فيما يتعلق بموضوعنا ، عدم ارتباط الحكومات العربية بقوى الاستعمار ، وقوة الاتجاه الوطني بالمقارنة مع قوى التبعية ، وحدوث انتصـارات فعلية ، وحصول مشاركة شعبية ، وغيرها . وطالما ان هذه الشروط غير متـوفرة فـان التحدي الخارجي قد يقود الى مزيد من التجزئة . هنا نود ان نشير الى ثلاث ظواهر في علاقة الضعيف بعدو قوي وبعلاقته مقابل ذلك بمن هو اضعف منه بمن فيه افراد جماعته : ظاهرة « التأرنب » او المسكنة تجاه العدو القوي ، وظاهرة « الثعلبة » ، اي التحايل ايضا تجاه هذا العدو القـوي ، وظاهـرة الاستئساد تجاه الاضعف منه . تصور لنا رواية **الارض** لعبد الرحمن الشرقاوي تصويرا واقعيا مرعبا معركة دامية بين الفلاحين فيما بينهم اثر فشلهم في مواجهة قوات الحكومة المعادية . وقد اتضحت هذه الظواهر الثلاث (التأرنب والثعلبة) تجاه اسرائيل والولايات المتحدة والاستئساد تجاه الشعب او البلدان العربية الشقيقة في محاولات التوصل الى اتفاق لحل المشكلة الاسرائيلية ـ العربية حلا سلميا . وهذا ما يبدو خاصة ، في عـلاقة الـرجل المضـطّهد فـي عمله فيتـأرنب ويتثعلب تجاه مرؤوسيه المستبدين الاقوياء ويستأسد في بيته تجاه زوجته واولاده .

خلاصة

تبين لنا من هذا الاستعراض لقوى التنوع والتجانس المتداخلة المتواجهة ، ان فجوة عميقة فسيحة تفصل بين الواقع والحلم في الحياة العربية المعاصرة . فيما يحلم غالبية العرب بتحقيق وحدة عربية شاملة متقدمة منيعة فاعلة في التاريخ ، وفي تنمية الامكانات الانسانية والموارد الماديـة ، يستمر واقع التجـزئة والتشتت والنـزاع الداخـلي والقمع السيـاسي والاجتماعي والاقتصـادي والثقافي . في الوقت الذي تسيطر العروبة على مشاعر الجماهير وتعلن الطبقات الحاكمة عن تمسكها بالهوية العربية في تصريحاتها وخطبها اليومية ودساتيرها ، نجد ان المجتمع العربي يعاني مزيدا من التشتت والتنافر والعجز والتراجع وفقدان السيطرة على مصيره وتفاقم الولاءات التقليدية المتناقضة وارتباط الكيانات العربية بالخارج اكثر مما ترتبط بنفسها . ولذلك تضاف للفجوة بين الواقع والحلم فجوات عدة بـين الجزء ونفسـه ، وبين الجـزء والجزء ، وبـين الاجزاء والكـل ، وبين الـواقع

الاجتماعي المتكامل والواقع السياسي المتعاكس ، وبين الامة والدولة ، وبين الدعوة والممارسة حتى لتزداد صعوبة التمييز بين الواقع والوهم .

وفي هذا الوقت يتعمق ارتباط الانظمة العربية بقوى خارجية متصارعة فيتحول الصراع الخارجي الى صراع داخلي ضمن البلد الواحد وبين البلاد العربية فيها بينها ، وتصر الطبقات الحاكمة على امتيازاتها واحتكاراتها .

لذلك يستمر المجتمع العربي في موقعه الهامشي ساعيا باحساس مأساوي لتجاوز حاضره الهزيل . هذا الاحساس العميق بالاغتراب يعمل بدوره على توحيد الشعب العربي في نقمته ورفضه للواقع الهزيل الذي يعيشه ، وعلى استمراره في الكفاح رغم خيبات الامل المتتالية . هذه المعاناة هي في صلب البحث العربي للخروج من حالة التجزئة وتحقيق الاندماج الاجتماعي السياسي . وقبل ان نبحث في مصير هذا الاندماج ، ينبغي ان نتعمق بجانب تاريخي مهم من جوانب التنوع الاجتماعي .

الفصل الثالث

انماط المعيشة : البداوة ، الفلاحة ، الحضارة

« ان اختلاف الاجيال في احوالهم انما هو باختلاف نحلتهم من المعاش »
ابن خلدون

مقدمة

ان الحديث حول التنوع والتجانس في الهوية العربية يقودنا الى موضوع تنوع انماط المعيشة التي كان لها ـ تقليدياً ـ اثر مهم في نشوء الولاءات الاجتماعية المختلفة وفي طبيعة الجماعات الوسيطة بين الافراد والمجتمع .

في اطار الاندماج الاجتماعي الذي هو في اساس تحديد الهوية والوحدة السياسية ، نلحظ ان المجتمع العربي في مرحلته الانتقالية يشهد مزيداً من تداعي الحدود القائمة تقليديا بين القرية والبادية والمدينة . تدريجيا تنتهي العزلة ونزعة الاكتفاء الذاتي والاستقلالية التي كانت تتصف بها المجتمعات الصغيرة نسبيا ، ويتكون المجتمع الكبير . يعود كل ذلك للارتباط الاقتصادي فالاجتماعي بين المدن والقرى والبادية ، وارتباط هذه جميعا بالنظام الاقتصادي العالمي ، ولازدياد الهجرة من الريف الى المدينة ، مما تسبب بدوره بنشوء طبقة الفلاحين ـ العمال ، ولمزيد من توسع شبكات المواصلات والانتقال المستمر ، ولسيادة الدولة المركزية على مختلف المناطق ، وغير ذلك .

ذكرنا سابقا ، ان الجماعات الوسيطة بين الفرد والمجتمع ككل ، تحتل مركزا مرموقا في حياة العرب الاجتماعية ، ولكننا تحفظنا بذلك ، فاشرنا الى توسع المدن والهجرة والتعليم وازدياد توظيف المواطنين (بما في ذلك ذوو الاصول الريفية والبدوية) في بيروقراطية الدولة ، الامر الذي يحد من دور الجماعات الوسيطة التقليدية . كذلك اشرنا الى نشوء الوطنية والقومية استجابة للاستبداد العثماني والاستعمار الغربي ومن خلال الصراع في سبيل الاستقلال ، وان السلطات المركزية تمكنت من احتواء القبائل وتحييدها وادخالها في النظام العام ، فتحول مجتمع « المجموعات القبلية » في الجزيرة العربية ، مثلا ، الى مجتمع « الدول العصرية » ، كما تحول المغرب متجاوزا دوائر بلاد المخزن وبلاد القبائل المتحالفة مع الدولة وبلاد القبائل المتمردة .

ادى كل ذلك الى تحولات في البنى الاجتماعية التقليدية في المدينة والقرية والبادية وتكونت ولاءات وجماعات واساليب معيشية جديدة . بين هذه التحـولات ما اشـار اليه عـالم الاجتماع المصري محمود عودة من « اختفاء الطبيعة الجماعية للعمل التي كانت تميز العائلة القديمة ، واتخاذ العمل طابعا فرديا . . . ، كما ان العمل في نطاق الاسرة لم يعد مكتفيا بذاته ، » ومن افتقار القوى العاملة الزراعية في مصر « الى مجرد الاحساس الشكلي بالملكية فهي لا تملك في الحقيقة سوى قوة عملها »[1] . كذلك يشير محمود عودة الى ان زيادة الاتصال بين القرية والمدينة ادت الى اختفاء بعض الحرف والصناعات القديمة كالغزل والنسيج وظهور صناعات وحرف اخرى كصناعة الطوب[2] . ونبّه عودة في كتاب آخـر الى ان القرية لم تكن مستقلة او مكتفية او منعزلة عن تأثير المجتمع الاكبر في يوم من الايام فالقرية المصرية « في القرن التاسع عشر مثلا لم تتأثر باحداث قومية فقط وانما تأثرت باحداث عالمية » فقد ادت « الحرب الاهلية الامريكية . . . الى ارتفاع اسعار القطن المصري في السوق العالمية وما ترتب على ذلك من نمو الاستثمارات الرأسمالية في الزراعة ومن ثم تكون شريحة اجتماعية جديدة من طبقة كبار الملاك ومن ازدياد حدة التباين الاجتماعي داخل القرية المصرية »[3] .

وبين التحولات الواضحة ان الطبقة البرجوازية الوطنية الحاكمة في عدد من البلاد العربية (خاصة الجزائر ومصر والسودان وسوريا والعراق) هي من اصول فلاحية او على صلة وثيقة بها . بل ان الطبقات العمالية في المدينة هي من الفلاحين النازحين . هذه الطبقة البرجوازيـة وهذه الطبقات العمالية ـ الفلاحية هي التي شاركت في صنع الاستقلال والغت نظام الالتزام او الاقطاع في هذه البلدان ، وقامت بالاصلاحات الزراعية والاشتراكية .

ان عملية الاندماج التي نلحظها في العلاقات بين البادية والقرية والمدينة ، لم تمنع عملية الاستغلال والتفاوت في مستوى المعيشة . على العكس من ذلك ، فان التفاوت في مستوى دخول الافراد بين المدن والقرى ربما ازداد حدة في مختلف البلدان العربية . يذكر عبد العال الصكبان« ان الفجوة بين المتوسطين [مستوى متوسط دخول الافراد في كل من المدينة والقرية] ستكون ١٤,٥ ضعفا سنة ١٩٨٥ بعد ان كانت ٥,٨ ضعفا سنة ١٩٧٥ ، حيث كان متوسط دخل الفرد في الحواضر العربية ٨٢٢ دولارا سنة ١٩٧٥ ، مقابل ١٤١ دولارا للفرد في الريف العربي »[4] .

إن التفاوت في مستوى المعيشة بين المدينة والقرية هو بين اهم العوامل التي تؤدي الى استمرار قوة الجماعات الوسيطة والولاءات التقليدية من اثنية وطائفية وقبلية ، وخاصة حيث يتطابق وجود بعض الجماعات والولاءات هذه مع وجود التفاوت في المعيشة . سنجد في فصول لاحقة ان الجماعات المتميزة تحافظ على عصبيتها للابقاء على امتيازاتها وهيمنتها ، وان الجماعات

---

(١) محمود عودة ، **الفلاحون والدولة** (القاهرة : دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٧٠)، ص ١٧٨ ـ ١٧٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٨٨ .

(٣) محمود عودة ، القرية المصرية ، ط ٢ (القاهرة : مكتبة سعيد رأفت ، ١٩٨٣) ، ص ٨٧ .

(٤) عبد العال الصكبان ، **نحو نظام اقتصادي عـربي جديـد**، اوراق عربيـة ، ٩ ، سلسلة البحوث، ٩ (لندن : مركز الدراسات العربية، ١٩٨١)، ص ٣٢ .

المحرومة تضطر للتكتل من اجل الحصول على حقوقها في غياب سبل العمل الاخرى واستمرار التقاليد .

قديما كان يُنظر الى التمايز الحاد بين حضارتي المدينة والبادية . وقد رأى ابن خلدون ان البعض يتعاون على تحصيل ما هو ضروري وبسيط ، فمنهم من يستعمل الفلح ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الابل والغنم والبقر ، وسمى هؤلاء جميعا البدو . ورأى ان البعض الآخر يتعاون في الزائد على الضرورة ويستكثر من الاقوات والملابس والتأنق والترف ويتخذون المنازل والقصور مسكنا يجر فيها الماءويبالغ في تنجيدها ،ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع ومنهم من ينتحل التجارة فتأتي مكاسبهم اغنى وارفه من اهل البدو لأن احوالهم زائدة على الضروري . وقد سمى ابن خلدون هؤلاء الحضر[٥] .

يتكلم ابن خلدون عن « خشونة البداوة » و « رقة الحضارة » فالبدو « هم المقتصرون على الضروري في احوالهم » بينما الحضر « هم المعتنون بحاجات الترف والكمال في احوالهم وعوائدهم »[٦] ، ويذهب الى ان اهل البدو اقرب الى الخير والشجاعة ، والى ان « الحضارة هي نهاية العمران وخروجه الى الفساد» بسبب ان نفس البدوي « على الفطرة الاولى » فيما انغمس اهل الحضر في النعيم والترف وفضلوا الراحة والدعة وعانوا من فنون الملاذ والشهوات فتلوثت « انفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر ، ووكلوا امرهم في المدافعة عن اموالهم وانفسهم الى واليهم والحاكم الذي يسوسهم واستناموا الى الاسوار التي تحوطهم »[٧] .

ولا يكتفي ابن خلدون بتصنيف انماط المعيشة الى بدو وحضر ، بل يقارن بين السمات التي يتميزان بها ، ويبحث في طبيعة العلاقات بينهما . يرى عالم الاجتماع العراقي علي الوردي ان نظرية ابن خلدون تدور في الاساس « حول البداوة والحضارة وما يقع بينهما من صراع » فهو يعتبر ان « تاريخ المجتمع البشري يسير في دورات متتابعة من جراء التصارع بين البدو والحضر» ولا يحدث هذا الصراع فقط بسبب ان « صفات كل منهما مضادة لصفات الآخر » ، بل لأن « البدو لا يستطيعون ان يشهدوا الحضر منعمين بترف المدينة بينما هم قابعون في باديتهم القاحلة : انهم محاربون اقوياء والحضر تجاههم مترفون جبناء ، ولا بد من ان يأتي اليوم الذي يهجم فيه البدو الشجعان على الحضر المترفين ينهبونهم او يسيطرون عليهم حيث يؤسسون الدول والاسر الحاكمة . ولكن البدو بعد ان ينعموا بترف الحضارة يبدأون بالتدريج يفقدون صفاتهم القوية وخشونتهم وعصبيتهم ، وبهذا تضعف الدولة التي يؤسسونها شيئاً فشيئاً ، فيغتنم الفرصة اولئك البدو الذين لا يزالون في البادية محافظين على صفاتهم الاصيلة فيهاجمون الدولة التي فقدت قوتها ويؤسسون

---

(٥) ابو زيد عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون ، تحقيق علي عبد الواحد وافي ، ٤ ج (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٧-١٩٦٢) ، ج ٢ ، ص ٤٠٧ - ٤٠٩ .
(٦) المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ٤١٣ .
(٧) المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ٤١٤ - ٤١٨ .

مكانها دولة جديدة وهكذا يدور المجتمع دورة اخرى »[٨] .

يبدو واضحا من كتابات ابن خلدون والفكر الاجتماعي العربي الكلاسيكي ان القرية والفلاحة مهملان كنمط معيشة متميز ، فيلحقان بالبداوة او الحضارة حسب مدى استقرارهما وعمرانهما . اما في العصر الحديث ، فيميل علم الاجتماع الى وضع حد للانتقاص من اهمية حياة الفلاحة واعطائها اهمية خاصة ، مشددا على وجود ثلاثة انماط معيشية متفردة هي : البداوة والفلاحة والحضارة ، متمثلة على التوالي بالقبيلة والقرية والمدينة . ومن الواضح في علم الاجتماع الحديث ان لكل من هذه الانماط المعيشية الثلاثة انظمتها الاجتماعية والثقافية الخاصة ، ولها قبل هذا تكونها الطبقي الذي لم يعطه ابن خلدون الكثير من الاهتمام .

ونتيجة لهذا التنوع المتفرد سنعمد الى وصف كل نمط من انماط المعيشة هذه على حدة ، على ان نقارن ونبحث في طبيعة العلاقات بينها في اجزاء لاحقة من هذا الفصل . ورغم قولنا بتنوع انماط المعيشة وتفردها ، الا اننا سنؤكد على تداخلها وتفاعلها ، مدركين انه لا يجوز بأي شكل من الاشكال، ان ننظر اليها ـ خاصة في هذه المرحلة الانتقالية ـ كبيئات منعزلة تعيش حياتها الخاصة بذاتها ولذاتها وخارج الاطر التاريخية والتطورات العامة في المنطقة كلها . وفي استعراضنا لسمات كل نمط من انماط المعيشة الثلاثة ، سننظر بشكل خاص في طبيعة التنظيم الاجتماعي والاوضاع العامة ، والقيم والعادات المتميزة . اما فيما يختص بالمقارنة وطبيعة العلاقات بينها ، فسيهمنا خاصة ان نحدّد موقفنا من ثلاث مسائل رئيسية : تتعلق المسألة الاولى بنوعية العلاقات من حيث التكامل والتعاون والانسجام او التنوع والتناقض والصراع . وتتعلق المسألة الثانية بالصور المتبادلة التي يحملها البدو والفلاحون والحضر لبعضهم البعض وبالعصبيات السائدة بينهم . اما المسألة الثالثة فتتعلق بمصادر القيم المتشابهة والمشتركة مشددين على مبدأ الانبثاق والتفاعل والتكامل وليس على مجرد مبدأ الاقتباس والعزلة والاكتفاء الذاتي .

اولاً : البـــداوة

ان البداوة نمط معيشة خاص يقوم في الاساس على تربية المواشي والرعي والترحال تلاؤ ما مع البيئة الصحراوية ، فقد نشأ هذا النمط في البادية (اي البداية او بدء الحياة في الصحراء) وتكون تاريخيا نتيجة لتفاعل دائم وطويل مع هذه البيئة استجابة لحدودها وقسوتها ومتطلباتها . ان البيئة الصحراوية هي التي حددت في الاساس حجم الجماعات التي قطنتها واصنافها ، والتنظيم الاجتماعي المتبع من قبل هذه الجماعات ، واساليب معيشتهم ، وقيمهم وعاداتهم ومعتقداتهم .

قبل تناول هذه الجوانب المختلفة من حياة البداوة ، يجدر بنا ان نلحظ انه في الوقت الذي تشكل الصحراء ما يزيد على ٨٠ بالمائة من مساحة الوطن العربي ، لا يزيد سكان البادية على خمسة بالمائة من مجموع السكان .

---

(٨) علي حسين الوردي ، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته (تونس : الشركة التونسية للتوزيع ، ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩) ، ص ٧٦ و٨١ ـ ٨٢ .

١ ـ تصنيف البدو

صنف ابن خلدون البدو الى ثلاث جماعات حسب مدى توغلهم في حياة البداوة وهي :
منهم « من كان معاشهم في الابل فهم اكثر ظعنا وابعد في القفر مجالا » ، ويمثل هؤلاء اقصى درجات البداوة
ومنهم«من كان معاشه في السائمة مثل الغنم والبقر فهم ظعن في الاغلب لارتياد المسارح والمياه لحيواناتهم وهم اقل توغلاً في الصحراء واكثر احتكاكاً بالقرى والمدن » ؛ ومنهم « من كان معاشه في الزراعة . . وكان المقام به اولى من الظعن » وهؤلاء يمتهنون شيئاً من الزراعة[٩] .

وتميز الدراسات الحديثة بين الجماعات البدوية حسب مقاييس متنوعة . هناك من يميز بين نوعين من البدو حسب بُعد الرعي هما : اولا ، الرعاة الرحل الذين ينتقلون موسميا في دائرة واسعة ويهتمون بتربية الابل بالدرجة الاولى ، والاغنام والابقار والماعز بالدرجة الثانية ويوجدون في شبه الجزيرة العربية ، وبادية الهلال الخصيب وسيناء ، والصومال والسودان ، والصحراء الكبرى في المغرب العربي . ثانيا ، هناك انصاف الرعاة الذين يمارسون الزراعة في الواحات والقرى التي يقيمون بها خلال فصلي الخريف والشتاء ويهجرونها في فصلي الربيع والصيف الى الصحراء ، وتكون دائرة ترحالهم ضيقة (ويهتم هؤلاء ايضا بتربية الاغنام والماعز والقليل من الابل ، ويوجدون خاصة في اطراف شبه الجزيرة العربية والمغرب)[١٠] .

وتصنف بعض الدراسات البدو حسب بعديْ الرعي والاصول اللغوية ، فتقسم احدى هذه الدراسات القبائل في السودان ، مثلا ، الى ثلاثة اقسام . هناك ، اولا : القبائل العربية وفيها جماعات رعوية ترعى الابقار (مثل قبائل البقارة الذين ينتسبون الى الجعليين او جهينة او بني فزارة ، ومن اشهر قبائلهم الجمع وسليم وبني جرار والتعايشة) ، وجماعات رعوية ترعى الابل (مثل قبيلة رفاعة ، وقبائل الكبابيش الذين ينتقلون مع ابلهم في ترحال مستمر من النيل الابيض الى الصحراء الكبرى) . وتنتشر القبائل العربية في صحارى مصر والسودان وليبيا والمغرب العربي (مثل قبائل جهينة وبني هلال وبني سليم وبني حسان) . وهناك ، ثانيا : الجماعات الرعوية التي تتكلم لغات حامية الاصول (مثل قبائل البجا التي تضم عشائر تسكن شرق النيل ويعرف اكثرهم اللغة العربية) . وهناك ، ثالثا : الجماعات الرعوية في جنوب السودان وهي من اصول غير عربية (مثل قبائل الدنكا والنوير والشلوك والانواك) ويعتمدون على تربية الابقار ويمارسون بعض الزراعة البسيطة في فصل الفيضان[١١] .

وتصنف القبائل ايضا حسب النسب والمكانة الاجتماعية . فيقال ان في الجزيرة العربية والبادية السورية ثلاثة اقسام من القبائل . هناك ، اولا : القبائل ذات العصبية التي تفخر باصولها

(٩) ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، ج ٢ ، ص ٤١٢ .

(١٠) انظر : محمود طه ابو العلا ، **جغرافية العالم العربي : دراسة عامة واقليمية** ، ط ٢ (القاهرة : مطبعة الانجلو المصرية ، ١٩٧٧) ، ص ٦٥ ـ ٦٧ .

(١١) فاضل الانصاري ، **الجغرافية الاجتماعية** (دمشق : منشورات جامعة دمشق ، ١٩٧٨) ، ص ٢٥٩ ـ ٢٧٥ .

وتتعادل في الكفاءة والمجد والنسب مثل قبائل عنـزة (ومنها قبيلة رولـة) ، وشمر ، والمطير ، والظفير ، وبني مرة ، وبني خالد ، وعتيبة ،وقحطان ، والدواسر ، والمناصير ، وبني ياسـين ، والقواسم والحويطات ، وغيرها . وهناك ، ثانيا : القبائل ذات العصبية ولكنها لا تستطيع رد اصولها الى ارومات عربية . وهناك ، ثالثا : القبائل التي لم يكن يعترف بها البدو العرب بالاصل فلم يصاهروها ولم يحاربوها (باعتبارها ضعيفة) ، واسموها « صلبة » التي كانت قبـائل تـابعة (هناك صلبة التابعين لشمر ، وصلبة العمارات ، وصلبة رولة) . وهناك القبائل « المشتتة » التي تعتبر اقل مكانة اجتماعية وتمارس اعمال الفلاحة المحدودة ، والحدادة ، والخدمة ، ويترك امر حمايتها للقبائل ذات العصبية .

وصنفت بعض الدراسات البدو حسب ترحالهم واستعمالهم للارض الى صنفين . الترحال العمودي والترحال الافقي . يوجد الترحال العمودي في المناطق الجبلية ، ويكون ترحالا فصليا بين مناطق مناخية مختلفة (كما في المناطق الجبلية بين العراق وايران) . في الربيع يرحـل البدو بمواشيهم من الاودية والسهول الى الجبال ، ويعودون في الخريف الى الاودية . ويتخصص معظم هؤلاء برعي الغنم والماعز .

ويكون الترحال الافقي اكثر اتساعا وبعدا كما في المناطق الصحراوية ، مما يستدعي مزيدا من الاعتماد على الابل والاحصنة ، وعلى الاكتفاء الذاتي والفروسية والدفاع[١٢] .

٢ ـ التنظيم الاجتماعي

هناك علاقة مباشرة بين التنظيم الاجتماعي البدوي والبيئة الصحراوية وضرورات الارتحال والرعي والدفاع عن الذات وتدبير المعيشة . ان مواجهة الصحراء بكل قسوتها واتساعها وندرة مواردها ، ونشدان الماء والمراعي ، وحماية الذات من الاخطار الفادحة ، وتأمين المعيشة ؛ ان كل هذه الاوضاع والضروريات الحياتية اقتضت قيام عصبية قبلية تقوم في اساسها على علاقة القربى الدموية ونشوء وحدات قتالية شديدة البأس والفروسية والشجـاعة . بكـلام آخر ، ان القبيلة والعصبية لها والفروسية في الدفاع عنها وتأمين معيشتها ، هي التنظيم الانسب في مثل هذه البيئة الصحراوية .

ينتظم البدو في عشـائر او قبـائل وافخـاذ وحمولات وبيـوتات تجمعهم عصبيـة لاصولهم وروابطهم الدموية الى درجة تغلب عندها روحية الجماعة على الفرديـة ، والمساواة في الحقـوق والواجبات على التفرقة والتمايز (هذا مع اتخاذ فروقات العمر والجنس بعين الاعتبار) . تحديدا ، تتكون البنية الاجتماعية البدوية من ثلاث دوائر رئيسية هي :

---

(١٢) Daniel Bates and Amal Rassam, *Peoples and Cultures of the Middle East* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1983), pp. 110-111.

أ ـ البيت او العائلة الصغيرة التي تسكن خيمة او منزلا واحدا ، وتشمل عادة الاب والام (او الامهات احيانا) والابناء وزوجاتهم ، والبنات غير المتزوجات والاحفاد والحفيدات ، وتشكل محور النشاط المعيشي اليومي . ولكل بيت او عائلة قطيعها الخاص .

ب ـ ويؤلف الفخذ (او الحمولة) دائرة ثانية اذ يتشكل عادة من عدة بيوتات تنتسب الى جد واحد ، يعود الى حوالى خمسة اجيال سابقة ، ويكون الفخذ محور النشاط الدفاعي . بكلام آخر ، يشكل الفخذ وحدة دفاعية حتى حيث قامت الدولة وسيطرت على القبائل . ومثلا على ذلك ، ان الحروب القبلية في الجزيرة العربية انتهت بقيام الدولة السعودية الحديثة ، الا ان الفخذ ما يزال حتى الوقت الحاضر يشكل وحدة عسكرية مهمة في الحرس الوطني . وتقع ملكية الآبار عادة في الافخاذ ، ويحل معظم بيوتات الفخذ المنطقة ذاتها في كل فصل . ومع انه لكل بيت قطيعه الخاص ، غير ان جميع قطعان الفخذ توسم موسما واحدا ، وتعتبر كأنها ملك مشترك للفخذ . وكما يتساوى الافراد في العائلة ، تتساوى البيوتات في الفخذ الذي تكون له مجالسه وتكون القرارات فيها بالاجماع ، ولا يكون لها قائد واحد الا في حالة الحرب .

ج ـ وتضم الدائرتين دائرة ثالثة هي دائرة القبيلة او العشيرة التي تتألف من عدد من الافخاذ (عادة بين اربعة الى ستة افخاذ) ، وتكون العشيرة او القبيلة محور النشاط السياسي ، ويلعب الشيخ دورا مهما في هذا المجال . وتشكل القبيلة او العشيرة ، اذاً ، الدائرة الاشمل او الاطار العام الذي ينتمي اليه جميع الذين ينتسبون الى جد او اصل واحد في الزمن الماضي البعيد ، وتكوّن وحدة اجتماعية وسياسية واقتصادية من حيث شبه اكتفائها الذاتي وصلتها بالقبائل الاخرى والمجتمع والعالم .

ومن اجل اعطاء مثل حسي والتوسع في تفحص معالم التنظيم الاجتماعي البدوي ، نستعين بدراسة عالم الانثروبولوجيا الاميركي دونالد كول Donald Cole حول آل مرة [(١٣)]. يتبين من هذه الدراسة (وقد اجريت في اواخر الستينات ومطلع السبعينات) ان عشيرة آل مرة تتألف من سبع قبائل ، وتتألف كل قبيلة من اربعة الى ستة افخاذ ، ويتألف كل فخذ من حوالى خمسين بيتا ، ويضم كل بيت حوالى سبعة افراد . ويعرف كل بيت باسم الرجل الاكبر عمرا ، غير ان الخيمة تخص في الواقع المرأة الاكبر عمرا .

وينتسب آل مرة لشخص يقال انه عاش قبل الاسلام ، ويعتبرون انفسهم عشيرة شريفة اصيلة (لكون مرة عربياً حراً) . ويسكن آل مرة الربع الخالي الذي تقول الاساطير بأنه مسكون بالجن وبأن زوجة مرة كانت جنية . ويكاد الزواج ان يكون مائة بالمائة داخل القبيلة .

وفي دراسة ميدانية اخرى قام بها دونالد كول وسعد الدين ابراهيم درسا فيها حاجات البدو في المملكة العربية السعودية ، تبين ان مثل هذا التنظيم الاجتماعي ما زال قائما ، رغم التغيرات

---

(١٣) Donald Powell Cole, *Nomads of the Nomads: The Al-Murrah Bedouin of the Empty Quarter* (Arlington Heights, Ill.: AHM Publishing Co., 1975), pp. 82-104.

المهمة التي حصلت خلال ربع القرن الاخير ، فهم حتى الآن لم يدمجوا في القطاعات الاقتصادية الحديثة (يشكل البدو حوالى ٢٥ بالمائة من سكان المملكة) بصرف النظر عن استقرارهم او عدم استقرارهم . ومع ان الغالبية العظمى منهم تريد الاستقرار ، الا ان اوضاعهم لا تسمح بذلك . ومن طريف النتائج التي توصلت اليها هذه الدراسة ان الجيل الجديد هو اقل ميلا للاستقرار من الجيل المتوسط العمر (بين ٣٠ ـ ٤٠ سنة من العمر)(١٤) .

وفي دراسة اخرى لقبيلة رولة التي تمتد ديرتها بين صحراء النفود في السعودية وحمص وتدمر في سوريا ووادي سرحان في الاردن وداخل حدود العراق فترحل شمالا غربا في الصيف وجنوبا شرقا في الشتاء . ان عشيرة رولة التي هي احدى عشائر عنزة تحدد تاريخها واصولها حسب الظروف الحاضرة ، وعندما تتغير الظروف يتغير التاريخ والاصول . يكون ذلك في علاقتها بالدول والحكومات فتتقرب مثلاً من الحكومة السعودية او الاردنية عندما تسوء علاقتها بالحكومة السورية . في كل ذلك تسعى للحفاظ على عصبيتها ومناعتها ونفوذها(١٥) .

ورغم ما يشير اليه الكاتب التونسي محمد المرزوقي من « اكتساح الحضارة السريع لجميع مظاهر البداوة وتقاليدها » في جنوب تونس ، الا ان البدو ما زالوا يحافظون على تنظيمهم الاجتماعي ويعيشون « عيشة بسيطة » معتمدين اشكالا اولية من الفلاحة والتجارة والصناعة ومنشغلين بحل مشاكلهم اليومية(١٦) .

ان التنظيم الاجتماعي الخاص بالبداوة يقوم على مبدأ قرابة الدم الذي يحدد الولاءات والعصبية حتى تكاد القبيلة ان تشكل مجتمعا قائما بذاته ولذاته خلال تاريخ طويل . وقديما كان لكل قبيلة الهها الخاص كما كان لها نظامها السياسي واكتفاؤ ها الاقتصادي . وربما استمر ذلك بشكل او آخر ، فلبعض القبائل طريقتها الدينية وحزبها وتنظيماتها الخاصة بها (كما ينعكس في المهدية والختمية في السودان) . في هذه الحالة تجمع المهدية والختمية بين الاسلام وبين عبادة روح الاجداد في ديانات القبائل الجنوبية . كذلك يشير المرزوقي الى سعة انتشار الاعتقاد بالاولياء بين قبائل الجنوب التونسي حتى « امتلأت ارض الجنوب بقبابهم واضرحتهم وزواياهم . . . ولكل قرية او قبيلة جد صالح يزار ويمنح البركة للزوار ، وينتصب شيخ من احفاد ذلك الولي يقبل . . . النذور التي تهدى الى الولي من كل مكان »(١٧) .

وفيما يتعلق برابطة القربى الدموية ، يمكننا ان نقول ان بعض القبائل قد تستوعب عناصر لا تربطها بها روابط الدم الا ان هذه العناصر تظل في الواقع اقرب الى الموالين والدعيين والملحقين منها

(١٤) Saad Eddin Ibrahim and Donald P. Cole, «Saudi Arabian Bedouin,» *Cairo Papers in Social Science*, vol. 1, monograph 5 (April 1978), pp. 99-109.

(١٥) William Lancaster, *The Rwala Bedouin Today* (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1981), p. 129.

(١٦) محمد المرزوقي ، مع البدو في حلّهم وترحالهم(تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٠)،ص١٣٧-١٤٢.

(١٧) المصدر نفسه ، ص ١٦١ .

الى الابناء الاصليين . ولكن هذا لا يحد من اصرار البدوي على التشديد على نسبه والحرص على تثبيت اصوله حتى لاصبح ذلك علما قائما بذاته .

وفيما يتعلق بعلاقة البداوة بالدين (تنظيما وولاء وايمانا) ، يشير عدد من المنظّرين الى وجود تناقض بين الولاء للقبيلة والولاء للامة القائمة على وحدة المؤمنين وقد اشرنا الى ذلك سابقا ، وستتوسع بالموضوع في الفصل السابع حول السلوك الديني . انما يهمنا هنا ان نلفت النظر الى عدة جوانب مهمة حول ايمان البدو الديني . بين هذه الجوانب العلاقة الوثيقة بين القحط الصحراوي والايمان الديني . كثيراً ما قيل ان الصحراء « لا تنبت الا الانبياء » وان القحط « لا تداويه الا السماء »[١٨] . ان فكرة الجنة بما فيها من انهر وخضار وظلال هي حلم الصحراء وتحقيق ما لا يتحقق في هذه الحياة . وبذلك يمكننا ان نستنتج ان ايمان البدوي باليوم الآخر والجنة وسعيه اليها يجب ان يكونا اكثر التصاقا بواقع البادية واعمق عفوية واصالة من ايمان وسعي الذين يتمتعون بهذه الحياة . ان الجنة هي صرخة الصحراء ومن يمكن ان يكون اكثر احساسا بهذه الصرخة من الاعماق « الله اكبر » من ذلك البدوي الذي يواجه جبروت الصحراء وحيدا مستوحدا لا افق يحد حياته وتجواله ؟ وفي ذهن مَن يكون الله في سلطته اللامتناهية اقرب الى تفكير هذا البدوي الذي يجل شيخ قبيلته حتى العبادة ؟ وقد اكد ابن خلدون قديما ان القحط والدين والنبوة هي التي جمعت شمل البدو بعد ان كان يشغلهم النزاع القبلي ففتحوا العالم واسسوا فيه دولة ـ امبراطورية .

وحديثا اظهرت دراسة دونالد كول التي اشرنا اليها ان الاسلام جزء لا يتجزأ من حياة آل مرة (وهم المغرقون في البداوة) الذين يتمسكون بالطقوس والقيم الدينية . ليس لديهم المؤسسات الدينية التي للحضر ، ويتقيدون بالاعراف كما يتقيدون بالشرائع الرسمية او اكثر ، الا ان لهم الايمان العميق الواسع عمق ووسع الصحراء .

ومع ان المرزوقي يتهم البدو « بضعف الوازع الديني » منطلقا من منظور حضري ، الا انه يجب ان يعني بذلك تمسكهم بالطقوس الدينية الرسمية ، اذ انه يعود فيذكر لنا ان البدو يملكون ايمانا عميقا راسخا في القلوب بالاولياء .

وتجاه جبروت الله والصحراء وشيخ القبيلة يتساوى جميع افراد القبيلة وتنتفي هذه الطبقية الهرمية التي تسود المدينة رغم ان الملكية ليست مشتركة تماما في القبيلة (فلكل بيت ابله ومواشيه ولكل حسب بأسه وشجاعته في الغزوات) ، الا ان المجتمع القبلي يقوم في الكثير من مظاهره ومضامينه على المساواة والعدالة بالمقارنة مع المدينة والقرية . صحيح ان لكل بيت مواشيه ومسؤ ولياته في تدبير شؤ ون معيشته ، ولكن الفروقات قليلة بين افراد القبيلة المتضامنين معا وبينهم وبين شيوخهم الذين اعتادوا ان يحكموا بالاجماع والاقناع وحل الخلافات دون اللجوء الى القوة .

---

(١٨) الطيب صالح ، **موسم الهجرة الى الشمال**، روايات الهلال ، ٢٤٥ (القاهرة : دار الهلال ، ١٩٦٩) ، ص ٩٢ .

الا انه من ناحية اخرى ، تخبرنا الدراسات الميدانية والتاريخية عن ثروات بعض العائلات ضمن القبيلة ، مثل آل شعلان في قبيلة رولة وعن جبروت وتعسف بعض الشيوخ . ومن المعروف ايضا ان القبائل البدوية اقرت امتلاك العبيد الذين شكلوا في الكثير من القبائل طبقة منفصلة . ويلتحق بالقبائل البدوية بعض الصناع الذين يعيشون ايضا في حالة انفصال يتزاوجون فيما بينهم دون ان يسمح لهم بالزواج من نساء البدويات .

وتفخر القبائل باصولها ومكانتها على قبائل اخرى كانت قد خسرت قوتها واضطرت الى دفع الخوة الى القبائل الاقوى منها . وتضطر القبائل الضعيفة الى التمسكن وخاصة اذا ما تحولت الى قبائل موالية ملحقة (نتيجة للغزو عادة)وتفتتت وحدتها كما هو الحال بالنسبة للصلبة الملحقين بعدة قبائل قوية . وتحمل القبائل الضعيفة سمة الضعة تجاه القبائل الاقوى منها . بل هناك تدرج في تعالي القبائل على بعضها البعض . ينظر بني رولة نظرة دونية الى بني عطية والحويطات ويرفضون التزاوج منهم . وتحمل القبائل الضعيفة نظرة فوقية للقبائل الاضعف منها . ان النظرة ذاتها التي تحملها رولة للحويطات ، تحملها الحويطات لبني عقبة . وتتعالى القبائل الاصيلة على قبائل اصيلة اخرى وليس فقط على القبائل الموالية او التابعة . ومن سمات التعالي بين القبائل عدم التزاوج ، وقد ينبذ او حتى يقتل من يخالف هذه العادة . وقد اعتبرت بعض القبائل غير اصيلة بسبب زواج بين قبيلة اصيلة وقبيلة موالية . يقال ، مثلا ، ان السليلات ينتسبون الى رجل من عنزة تزوج امرأة من الصلبة فخسرت القبيلة اصالتها . وكذلك لا تسمح القبائل الموالية بالزواج من الصناع والعبيد . ولعدم التزاوج هذا علاقة وثيقة بتأكيد القبيلة على تثبيت الولاء عند افرادها ، لان علاقات المصاهرة والنسب بين مختلف القبائل قد تؤدي الى تشتت الولاءات .

وقد كانت القبيلة قبل نشوء الدولة الحديثة في الجزيرة العربية تشكل وحدة سياسية تملك قوة عسكرية خاصة تفرض حمايتها على المدن والقرى والقبائل الاخرى (وخاصة جماعات رعاة الاغنام) . في هذا الاطار كانت تنتظم حياة البداوة وتتحدد العلاقات بموجبات الاعراف والتقاليد غير الرسمية وليس بموجبات القوانين والشرائع الرسمية المكتوبة . ولم يكن مثل هذا التنظيم يفرز مؤسسات سياسية رسمية ، فسيد القوم هو الشيخ ، ومجلس القبيلة مؤلف من شيوخ العشائر والافخاذ والاسر . من هنا قول ابن خلدون بان البدو اقل من غيرهم ميلا لان يَحكموا او يُحكموا . لقد رفضوا تقليديا تقبل اية سلطة او تسلط خارجي . في السابق ، تمكن الاسلام ان ينظم القبائل في ظل دولة واحدة كانوا هم محاربيها الشجعان ، ولكن الاسلام لم يتمكن من القضاء على القبائل وعصبياتها . وفي الزمن الحديث استفادت العائلة السعودية والحركة الوهابية من تقليد الهجرة المعروف في التاريخ الاسلامي (تعني الهجرة هذه ان يترك الفرد اهله وعشيرته ويلتحق بالدعوة الاسلامية ، وكان الفقهاء يعتبرون الهجرة واجبة على كل مسلم قبل فتح مكة ، وكان التعرب عكس الهجرة ، اي ان يبقى الفرد اعرابيا او بدويا) . لقد دعت العائلة السعودية والحركة الوهابية القبائل البدوية للمشاركة في بناء الدولة الحديثة ، واعدتا لها مناطق ثابتة بنيت بالطين وسميت بـ«الهجر» كما سميت البداوة بـ « الجاهلية » . وكان عبد العزيز بن سعود مؤسس الدولة

السعودية ، قد قضى حوالى سنتين تحت حماية آل شريم وهم من مشايخ آل مرة فشاركهم حياتهم البسيطة واعجب بمفاهيمهم للعدالة والمساواة الا انه ظل يعتبر البداوة متنافية مع الاسلام الحق . وقد عمل على احتواء القبائل وجعل منها جيشا للدولة الحديثة بقيادة امرائها (غير ان الاخوان ، وهم الجناح العسكري للقبائل ، تمردوا سنة **١٩٢٩** ضد السلطة ولكنهم اخفقوا وتحولوا الى اداة في الدولة فيتقاضى الكثيرون منهم رواتبهم من الحرس الوطني)[١٩] . ولكن البدو ما يزالون يميزون بين الدولة والحكومة فيرفضون الادارة البيروقراطية (اي الدولة) ويتعاملون مباشرة مع الحكام (او افراد العائلة الحاكمة) .

ان هذه الجوانب المختلفة من التنظيم الاجتماعي البدوي مرتبطة الى حد بعيد بالبيئة الصحراوية القاسية القاحلة . ولذلك تكون القبيلة، في تنظيمها الداخلي وفي علاقاتها بالقبائل الاخرى والدولة حديثا ، تكونا اجتماعيا طبيعيا في بيئة طبيعية تتصف بالندرة والقحط والقسوة واللامحدودية . هذا التكون الطبيعي ينعكس ايضا بالقيم التي تنظم سلوك البدو وتتحكم بالعلاقات الاجتماعية .

٣ ـ القيم البدوية

تُستمد قيم البداوة من تفاعل البدو مع بيئتهم وضرورات التلاؤم مع النظام القاسي الذي تفرضه الصحراء فلا يجوز ان نتناولها من منظور حضري ونبحث في حسناتها وسيئاتها ، بل يجب ان نتفهم طبيعتها ومصادرها وارتباطها بالواقع . اذا ما نظرنا الى القيم البدوية من منظور بدوي وعلى انها مرتبطة بعملية التلاؤم مع حياة الصحراء ، بامكاننا ان نصنّفها الى خمسة اتجاهات قيمية رئيسية هي : قيم العصبية ، وقيم الفروسية ، وقيم الضيافة ، وقيم الفردية ، وقيم المعيشة .

أ ـ **قيم العصبية** : ان قيم العصبية القبلية هي قيم التضامن والتماسك الداخلي تجاه تحديات الصحراء ومخاطرها ومهمات تأمين المعيشة في بيئة قاسية قاحلة . تشمل قيم العصبية الافتخار بالنسب ، ونصرة القريب ، والمساواة بين افراد القبيلة ، واحترام او طاعة الاهل والكبار في العمر ، والثأر ، والحشمة والشرف .

كثيرا ما نشير الى هذه القيم في معرض تفسير بعض الظواهر ، فنقول ان العصبية القبلية هي التي مكنتهم من التغلب وانشاء الممالك ، او في معرض النقد فنردد امثالا على انها سيئات مثل ، « انصر اخاك ظالما او مظلوما » ، او في معرض المدح فنعجب لهذه المساواة والبساطة في حياة البادية .

ان هذه المبادىء لا تقتصر على البادية ، فالامم والطوائف مثلا تميل ايضا الى نصرة نفسها ظالمة او مظلومة . واذا قيل ان هناك قيما ومبادىء بين الامم والطوائف تحد من هذه النزعة ، نقول ايضا ان البدوي ينصف ضيفه ضد نفسه واقربائه ولو كان عدوا .

---

(١٩) Abdulrahman H. Said, «Saudi Arabia: The Transition from a Tribal Society to a Nation-State,» (Ph. D. dissertation, University of Missouri, Columbia, 1979), p. 68.

ويلام البدو للثأر ، فيقول المرزوقي ، « من اتعس ما يربى عليه الطفل في البادية هو المطالبة بالثأر ، فاذا اعتدي عليه فلا بد من ردّ الاعتداء بمثله ، والا اعتبر جبانا »[٢٠] . مثل هذه التربية لا تقتصر على البادية ، فعند كتابة هذا الفصل طردت نيكاراغوا ثلاثة دبلوماسيين اميركيين ، فطردت اميركا تواً واحداً وعشرين دبلوماسيا نيكاراغويا . ومن المبادىء المتبعة في علاقة الدول الغربية الصناعية الكبرى بدول العالم الثالث ، ان ترد الاولى على اي اعتداء من قبل هذه الاخيرة باعتداءات مضاعفة . هذه هي علاقة اسرائيل بالفلسطينيين ؛ بل هذه هي علاقة القوي بالضعيف بشكل عام .

ان الثأر ظاهرة تمارسها الجماعات والامم في حالات وظروف عدة . فيما يتعلق بالبدو ، يرتبط الثأر بعدم وجود سلطة اعلى تنصف المظلوم ، وبقدر ما تتوفر هذه السلطة الحيادية المنصفة تضعف نزعة الثأر . يرى البدوي ، كما ترى اي جماعة ذات عصبية ، ان الاعتداء على اي فرد من افراد العشيرة هو اعتداء على العشيرة نفسها ، و « يصبح الاعتداء هذا ماسا بالشرف الشخصي والجماعي ، اي انه يمس العشيرة ككيان معنوي ، ومجتمع قائم بذاته »[٢١] . في سبيل التغلب على الثأر ، لا بد من وجود سلطة حيادية منصفة تضبط الامور ، « وتعطي كل ذي حق حقه ، وتكفل له الحياة والحرية »[٢٢] .

ب ـ **قيم الفروسية** : تشدد الثقافة البدوية على قيم الفروسية ، وتشمل هذه القيم الشجاعة والبأس والبسالة والاقدام والاعتزاز بالسلاح والخيل والمرأة (« ثلاثة لا يجوز المشاركة فيها ») ، والرجولة والكبرياء والاباء (مع عدم العمل في خدمة الآخرين) والتعفف والمروءة .

تتصل قيم الفروسية هذه بمهمات تأمين المعيشة والدفاع عن النفس في غياب سلطة اعلى . وقد كان لهذه القيم اثرها ليس فقط بالغزو والنزعات القبلية ، بل ايضا بتوحد القبائل العربية والفتوحات الاسلامية وتأسيس الدول والاسر الحاكمة . وحتى الوقت الحاضر تؤهل هذه القيم البدو للدفاع عن بعض البلدان العربية التي يشكلون فيها نواة مهمة للجيش والحرس الوطني والقوى المحاربة الضاربة . وقد عمل البدو في البلدان التي يوجدون فيها في تأمين الحماية للقرى والمدن والقوافل مقابل هبات واجور ومدفوعات محددة . ومن الواضح ان بعض عائلات الحضر كثيرا ما كانت ترسل ابناءها بين البدو من اجل اكتساب قيم الشجاعة وتحمل المشاق .

ومن ناحية اخرى ، كثيرا ما كان البدو يغزون المدن والقرى ويهددون الخطوط التجارية ويفرضون رسوم مرور على القوافل (الجعالة) . وتكون الحماية في الواقع حماية ضد تهديد قبائل بدوية اخرى . هذا ما دعا ابن خلدون الى وصف البدو بان « رزقهم في ظلال رماحهم »[٢٣] ، وهذا ما دعا عالم الاجتماع العراقي علي الوردي ان يقول عن البدو بأنهم «لا يعرفون من دنياهم غير

---

(٢٠) المرزوقي ، **مع البدو في حلّهم وترحالهم** ، ص ٢٨ .

(٢١) احمد عويدي العبادي ، **من القيم والآداب البدوية** (عمان : [د. ن.]، ١٩٧٦) ، ص ١٩٩ .

(٢٢) المصدر نفسه ، ص ١٧ .

(٢٣) ابن خلدون ، **مقدمة ابن خلدون** ، ج ٢ ، ص ٤٥٤ .

الفروسية والفخار بالغلبة والتنافس . . . حياة البادية ليست سوى حياة غزو وحرب ومن العار كل العار على البدوي ان يكسب رزقه بكد يده وعرق جبينه . فهو صاحب سيف يغزو به ويدافع به ضد من يغزوه . ولا مكان في البادية لمن هو جبان او ضعيف »[٢٤] .

طبعا في هذا الكلام مبالغة لانه ينطلق من منظور حضري ، كما سنرى فيها بعد . واذا ما نظرنا الى الموضوع من زاوية بدوية ، نرى ، كما رأت شخصية بدوية في رواية لجبرا ابراهيم جبرا ان « العرب خسروا قوتهم واندفاعهم فقط عندما استقروا في المدن التي قهروها [وهذا ترديد لمقولة ابن خلدون] فقد اضعفتهم رفاهية حياة الكفار ففقدوا قوتهم التي كانوا قد استمدوها اصلا من الصحراء »[٢٥] .

ج ـ **قيم الكرم والضيافة** : ان فضائل الكرم والضيافة والمروءة والنجدة هي بين اهم القيم التي يتمسك بها البدو ، وهي القيم التي يراها الآخرون (الحضر) فضائل كبرى . يقول المرزوقي ان **الكرم** « صفة طيبة تكاد تكون ملازمة للعربي البدوي» اذ يتعلمها الطفل فيضع في عقله « ان اكرام الضيف من اوكد الواجبات ، وانه عنوان الرجولة »[٢٦] .

وتتصل قيم الضيافة بطبيعة المعيشة في الصحراء ، وذلك لانها « تحل الكثير من مشاكل البدوي : مشكلة صعوبة السفر ، الجوع ، العطش ، العزلة ، الامن . . من هنا يرغب كل بدوي ان يجد الاكرام كلما كان في هذا الوضع ، لذا فهو يتصور نفسه مكان هذا المسافر او التائه »[٢٧] . ويمكن اعتبار الكرم ظاهرة اخلاقية مضادة لظاهرة الغزو ، وحلا للمشاكل المذكورة ، واستجابة لاسئلة من النوع التالي : من يطعم الجائع ؟ من يأوي التائه في الصحراء ؟ بمن يستنجد المظلوم والملاحق ؟كيف التغلب على الوحدة في عالم واسع مستوحش ؟

وتتصل بالضيافة تقاليد بدوية عدة تتعلق بتصنيف الضيوف وخدمتهم وحمايتهم وواجباتهم ، وبنوعية الضيافة ومدتها وانواعها . من حيث التصنيف ، هناك الضيف الحبيب او العزيز (وله صفوة الضيافة) ، والضيف الصديق ، ورفيق الطريق ، وضيف الحسنى (وهو ان يتفضل شخص على آخر بانقاذه من مصيبة او يستر عرضه) ، وضيف الحاجة ، والضيف الفضولي ، والضيف « مراق طرق » ، والضيف المعزب (المعزب هو المضيف ، فاذا قدم ضيف واخذ واجبه ثم جاء ضيف آخر بعده ، يعتبر الضيف الاول معزب الثاني ، اي يكرمه ويفسح له المجال) ، والمما لحة ، الخ . ومن تقاليد الضيافة اشعال النار في الليل كي يهتدي بها التائهون في الصحراء ، وتقديم القهوة ، وعدم النعس امام الضيوف ، وعدم رفع الصوت او الغضب بحضورهم ، وعدم الضحك من عيوب الضيف ، الخ .

---

(٢٤) الوردي ، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته ، ص ٢٧٤ .
(٢٥) Jabra I. Jabra, *Hunters in a Narrow Street* (London: Heinemann, 1960), p. 83.
(٢٦) المرزوقي ، مع البدو في حلّهم وترحالهم ، ص ٢٩ .
(٢٧) العبادي ، من القيم والآداب البدوية ، ص ٦٠ .

ويتصل بالضيافة تقليد الدخالة او حماية المستجير ، وقد يكون الدخيل صاحب حق مهضوم يطالب بحقوقه ، او ضعيفاً مطارداً ، او لاجئاً سياسياً ، او حتى مجرماً فاراً من العدالة . ويصبح الدخيل في مأمن بعدما يطلب الدخالة ، ويعامل معاملة الضيف . وقد تتحول الدخالة الى استلحاق دائم بالقبيلة .

وتتصل الضيافة ايضا بالوجاهة ، فكثيرا ما تقاس مكانة الشخص الاجتماعية بقدر ما تقصده الضيوف ، ويمدح البدوي بانه « ضراب السيف طعام الضيف » .

د ـ **قيم الحرية الفردية** : كثيرا ما يوصف البدوي بنزعته نحو الحرية الفردية والاباء النفسي والتمسك بكلمة الشرف والامانة والصدق والتعالي عن الاستخدام عند الآخرين . وتجاه هذه ، نجد الحضر ينسبون الى البدو ضعف ميلهم للتنسيق والعمل كفريق والتأكيد على الذات . وهذا تجنٍ ، دون شك ، اذ يتجاهل اصحاب هذا الرأي التضامن والتعاون بين ابناء القبيلة كما ذكرنا في عرضنا لقيم العصبية . في الوقت الذي يؤكد البدوي على عصبيته وولائه وتمسكه بتقاليد القبيلة ، يصر على حريته ويحافظ على كرامته ويتعفف عن الصغائر .

هـ ـ **قيم المعيشة** : ويتمسك البدو بعدد من القيم التي تتصل اتصالاً مباشراً بنمط معيشتهم اليومية . وبين هذه القيم نشير الى التأكيد على البساطة ، والفطرة ، وتحمل الصعوبات والخشونة ، والصبر ، وصفاء النفس ، والصراحة . في هذا المجال ، يشير المرزوقي الى ان البدو في الجنوب التونسي يعوّدون الطفل على الصبر وقوة الاحتمال ، ولهم في ذلك وسائل معروفة ، منها : تحمل الظمأ في الصحراء ، والجوع فلا « يسبق الناس للطعام . . . ولا يتأخر عنهم في الانتهاء منه »[٢٨] .

ويتصل بهذه المعيشة في الصحراء هذا الولع الهائل بالماء والظل والاخضرار والتنقل دون استقرار والليل والنجوم . وقد تحول ولع البدوي بالنجوم الى علم قائم بذاته . وهنالك في هذا المجال الفكر القدري الذي هو اقرب ما يكون الى واقع الصحراء . ان البدو معرضون لقسوة الطبيعة فلا يملكون القدرة على السيطرة على قواها التي تتحكم بحياتهم وتفرض عليهم نظامها الخاص ، فيرى البدوي نفسه جزءا لا يتجزأ من هذا النظام العام الذي يتلاءمون معه دون كثير من التساؤل المشكك بقدرته الهائلة .

هذه هي بعض القيم البدوية ، وهي قيم متصلة ببيئة الصحراء ، ونمط المعيشة المتبع فيها ، فلا يجوز النظر اليها من منظور اهل القرية واهل المدن وتصنيفها بالتالي الى حسنات وسيئات كما فعل بعض الدارسين ممن سنتعرض الى آرائهم ، حين نبحث طبيعة العلاقات بين البداوة والفلاحة والحضارة .

---

(٢٨) المرزوقي ، مع البدو في حلّهم وترحالهم ، ص ٢٨ .

٤ ـ التغيير في حياة البادية

بعد تناول التنظيم الاجتماعي والقيم في البادية ، يجدر بنا ان نشير باختصار الى طبيعة التغيير في حياة البداوة وانماط معيشتها ونوعية اندماجها في المجتمع ككل (سنبحث فيها بعد في العلاقات بين البداوة والفلاحة والحضارة في اطار المجتمع العربي) . يقول المرزوقي في مقدمة كتابه ، « لقد كنت اتردد على الجنوب سنويا تقريبا ، وهالني ما رأيت من اكتساح الحضارة السريع لجميع مظاهر البداوة وتقاليدها عاما بعد عام ، واشتدت سرعة اختفاء تلك التقاليد بعد الاستقلال السياسي للشعب التونسي ، اذ مال الناس للاستقرار في قراهم واستمرأوا ممارسة المهن الحضرية ، من تجارة وصناعة وزراعة ، وامّت اطفالهم ذكورا واناثا المدارس . . . وغزت الكهرباء والطرق المعبدة قراهم ، وكان لهذا التحول السريع اثره البالغ في اختفاء جميع التقاليد القديمة ، فلم يبق منها الا بعض الملامح الباهتة التي ستختفي هي ايضا باختفاء الجيل القديم »(٢٩) . يقول المرزوقي هذا من زاوية التمني الحضري ، فيتحدث عن « تحويل شعب بدوي جاهل ، الى شعب متحضر مستنير »(٣٠) .

وحين يتحدث عن تقاليد الزواج بلهجة اعتذارية ان هذه التقاليد تختص « بفترة ما قبل الحرب العالمية الاخيرة ، اذ ان هذه الحرب كان لها اثر ظاهر في تحويل البوادي من حياة التبدي والتنقل ، الى حياة الاستقرار في القرى ، او الانحياز الى المدن الكبرى طلبا للعيش . فالبادية التي كانت تزخر بقطعان الماشية ، وبالحقول الزراعية ، انتهت حياتها الاولى ، واستقبل اهلها حياة ثانية ، بحكم يقظة الشعب ، وتنبهه الى ان الحياة الحاضرة تتطلب التعليم والاستقرار والتطور مع العصر . وهكذا اقبل البدو على المدن . . »(٣١) .

وبكلام مشابه ، تتوصل دراسة حول البدو في الاردن من زاوية حضرية الى انهم يستقرون بسرعة هائلة ، فلن يمضي وقت طويل حتى تصبح « القبائل البدوية في الاردن شيئا من الماضي » ، وذلك نتيجة « للتخطيط ولقوى الحداثة التي لا تقاوم . وليس للبدو الكثير من الاختيار . . . احببنا ذلك ام لم نحب ، واحب البدوي ذلك ام لم يحب ، فان سيارة اللندروفر والطائرة سبقتا الجمل »(٣٢) .

على عكس ذلك ، يقول سعد الدين ابراهيم ان التغير الذي حدث في حياة البداوة هو تغير سطحي ، فالبدوي اصبح « ميكناً » Mechanized بمعنى ان عربات النقل ومختلف انواع السيارات اصبحت من لوازم « اهل الخيام » فكان لها تأثير هائل على حياتهم ، « وفتحت آفاقاً ثقافية واقتصادية جديدة » امامهم . بالاضافة الى ذلك هناك اهتمام الحكومات العربية بتوطين البدو ، لكن الجهود المبذولة لادماج البدو في القطاعات الحديثة من المجتمع السعودي نجحت « في مجالين اثنين فقط ، هما : العمل في حقول النفط ، والتجنيد في صفوف الحرس الوطني السعودي . غير ان الفرد البدوي في كلتا الحالتين ، ما زال مرتبطا ارتباطا شديدا بقبيلته ، وبأسلوبها البدوي في الحياة . . . وطبيعي ان البعض منهم ،

---

(٢٩) المصدر نفسه ، ص ٧ .

(٣٠) المصدر نفسه ، ص ٨ .

(٣١) المصدر نفسه ، ص ٦٩ .

(٣٢) Kamel Abu Jaber et al., *Bedouins of Jordan: A People in Transition* (Amman: Royal Scientific Society Press, 1978), pp. 5-7.

يختار حياة الاستقرار الدائمة ، ولكن ذلك ما زال هو الاستثناء . . . ان الخيمة والجمل والغنم والفرس والسيف لا تزال جميعا هناك . ولكن يوجد ، فوق ذلك ، السيارة والراديو والمدفع الرشاش . ولا يزال البدو ، يجوبون الصحراء العربية الواسعة . . . ولا يزال قطيع الماشية ، هو القاعدة الاقتصادية الرئيسية للبدو . . . ان البدو ، شأنهم شأن الجماعات الاخرى ، يناضلون في صمت للحفاظ على اسلوبهم في الحياة في مواجهة التكنولوجيات الجديدة ، واساليب الانتاج الجديدة ، والقوى الاقتصادية الجديدة »[٣٣] . وفي دراسته الاخرى التي اشرنا اليها ، يتوصل مع دونالد كول الى القول ، « ان النتيجة الاهم التي توصلنا اليها هي غياب التغير . . . الا في مجال المواصلات »[٣٤] .

ازاء وجهتي النظر المتضاربتين ، يمكننا ان نستنتج ان واقع التغير في حياة البادية هو بين بين . بكلام آخر، ان حياة البادية باسلوب معيشتها الخاص ما زالت قائمة، غير ان تغييرات اساسية تحدث فعلا ، وان هذه التغيرات ستكون اكثر تجذرا في المستقبل . يتوصل وليم لانكستر في دراسته لعشيرة رولة ، ولآل الشعلان بالذات ، ان بعضهم يشعرون « انهم وصلوا الى نهاية الطريق . . . وان العشيرة ستنهار في مواجهة الحداثة . وهناك قلة تشعر انهم قبل ان ينهاروا ، من الافضل ان يتحدّوا الحداثة عسكريا ويتلاشوا في وهج العز . وهناك البعض الآخر ممن يشعرون ان لا علاقة لهم بما يحدث وما عليهم الا ان يستمروا بحياتهم الخاصة . ولكن النافذين والمعتبرين من آل شعلان (والعشيرة ككل) يدركون انهم قادرون على مزيد من التلاؤم وينشطون باحثين عن الوسائل التي تمكنهم من ذلك »[٣٥] .

ثانيا : الفلاحة : حياة القرية

ساد نمط المعيشة الريفي ـ الزراعي ـ القروي ، المجتمع العربي لزمن طويل ، وارتبطت حياة اهل الريف بالارض فتمحورت حول الحقل والبيت او العائلة ومزارات الاولياء وبيوت العبادة والساحات العامة والعلاقات الاولية الشخصية الوثيقة ، واستبطنت قيم الخصب والصبر والاخوة والانكفاء على الجذور ، ومارست تقاليدها ممارسة طقوسية كممارستها للفصول .

حتى الاربعينات من القرن العشرين ، كانت القرية ـ وربما لا تزال حتى الآن رغم الهجرة وتجاوز الفجوات بينها وبين المدينة ـ مركز الجاذبية في حياة غالبية سكان البلدان العربية . فكثيرا ما قدر ان حوالى ثلاثة ارباع سكان الوطن العربي حتى الاربعينات هم فلاحون يعيشون في القرى[٣٦] . وفي مطلع الثمانينات، انخفضت نسبة اهل الريف من مجموع سكان الوطن العربي

---

(٣٣) سعد الدين ابراهيم ، **النظام الاجتماعي العربي الجديد : دراسة عن الآثار الاجتماعية للثروة النفطية** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٢) ، ص ٢٤ ـ ٢٧ .

(٣٤) Ibrahim and Cole, «Saudi Arabian Bedouin,» p. 110.

(٣٥) Lancaster, *The Rwala Bedouin Today,* p.131.

(٣٦) Afif I. Tannous: «Social Change in an Arab Village,» *American Sociological Review,* vol. 6, no. 5 (October 1941); «Group Behavior in the Village Community of Lebanon,» *American Journal of Sociolgy,* vol. 48, no. 2 (September 1942), and «Emigration: A Force of Social Change in an Arab Village,» *Rural Sociology,* vol. 7 (1952).

الى حوالى ٥٥ بالمائة ، ولكن الطابع الريفي لا يزال يسود حياة عدد مهم من المجتمع العربي . يرى جمال حمدان ان مصر هي « اقليم زراعي متجانس » ، وان « الزراعة هي بذرة ونواة مصر المعاصرة بكل ما تعني اقتصاديا وحضاريا »[٣٧] . ولا يقلل من اهمية ذلك ان ربع سكان مصر يعيش في القاهرة في مطلع الثمانينات ، وان مصر بلد حكومي بيروقراطي متمركز في المدينة حتى تسمى القاهرة « مصر » . وقد كان الهلال الخصيب لقرون عديدة ولا يزال حتى الآن، منطقة زراعية الى جانب كونه ممرا تجاريا عالميا . ويمكن اطلاق الاستنتاج نفسه على المغرب العربي . ويجدر بنا ان نذكر ايضا ان ٨٥ بالمائة من سكان السودان و٩٠ بالمائة من سكان اليمن الشمالي يعيشون حاليا في الريف . ولكن عملية الاندماج مستمرة ان كان من حيث الهجرة واختلاط السكان وتعميق المواصلات او من حيث اتخاذ العمل طابع التوظيف الفردي ، خاصة في مؤسسات الدولة بعد ان كان عملا جماعيا في نطاق العائلة . ويزيد في اهمية عملية الاندماج هذه ، ان الريف يعاني من التخلف والانخفاض في الدخل الذي يقدر بحوالى ربع مجموع الدخل القومي في معظم البلدان العربية ، الامر الذي يبقي على استمرار الفوارق الحادة بين القرية والمدينة .

ومن اجل اعطاء صورة واضحة ومفصلة حول نمط المعيشة الفلاحي في القرية ، نتناول تباعا الجوانب التالية : التنظيم الاجتماعي في القرية ، القيم والتقاليد الريفية ، الهجرة الى المدينة والخارج .

١ ـ التنظيم الاجتماعي في القرية

يتخذ الفلاح طابعه الخاص من علاقته بالارض الزراعية ، تماما كما يتخذ البدوي طابعه المنفرد من الصحراء . وعلى عكس ما يعتبر البدوي ان « الذل في الارض » ، يعتبر القروي حتى اعماق لا وعيه ان « الكرامة في الارض » . انها مورد رزقه ، ومصدر طموحاته وآماله ومكانته ، ومحور علاقاته ، ومقر جذوره في الحياة والممات . من هنا ان الفلاح يخاف ان يفقد الارض ربما اكثر مما يخاف ان يفقد حياته . بل انه لا يخاف الموت بقدر ما يخافه البدوي والحضري ، لان الموت بالنسبة اليه استمرار في الارض . لذلك كانت فكرة الثبات والخلود والبعث من الموت فكرة ريفية . ومن هنا ايضا ، هذه العلاقة بين المرأة والارض فكلاهما مصدر ، او بالاحرى رحم الخصب .

ما عدا هذه العلاقة الحميمة بين الفلاح والارض ، هناك عدة امور مهمة علينا ان نتناولها باختصار هنا منها : أ ـ نوعية الملكية ، ب ـ الوضع الطبقي نتيجة للتفاوت في توزيع الاراضي ، ج ـ الوحدة الانتاجية المتمحورة حول الاسرة ، د ـ طبيعة الحياة الدينية من حيث تمايزها عنها في المدينة والبادية ، هـ ـ نوعية الزراعة وعلاقة الفلاحين بالدولة وتكون البنية السياسية في القرية .

---

(٣٧) جمال حمدان ، **شخصية مصر : دراسة في عبقرية المكان** (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٧٠)، ص ٢٨٨ .

أ ـ بالنسبة **لنوعية الملكية** ، عرف الريف تقليديا خمسة انواع رئيسية هي : الارض الملك ، الارض الاميرية ، الارض الوقف ، الارض المشاع ، الارض الموات .

(١) **الارض الملك** ،هي املاك خاصة يتصرف بها صاحبها ويستغلها كيف شاء في اطار القوانين المرعية . وقد ساد هذا النوع منذ القرن التاسع عشر ، اذ كان الملك قبل ذلك يعتبر ملكا للدولة او الحاكم .

يذكر عالم الاجتماع المصري محمود عودة انه منذ عهد الاسر الفرعونية الحاكمة الى محمد علي وحتى الاحتلال البريطاني ، « كانت القاعدة الاساسية للثروة المصرية « الارض » ملكا للحاكم المطلق »[٣٨] . ويذكر عودة ايضا ان ملكية الدولة المباشرة للارض كانت قد ضعفت خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر ، عندما اتسع نفوذ المماليك وظهور نظام الالتزام او الاقطاع . وبعد ان اصبح محمد علي واليا على مصر الغى هذا النظام واصبحت العلاقة بين الدولة والفلاحين علاقة مباشرة . ولكن ذلك لا يعني ان مشكلة الفلاح قد حلت ، فقد بدأت تبعيته « وخضوعه الشخصي لكل من الدولة المركزية وكبار الملاك المحليين تتخذ اشكالا معقدة »[٣٩] ، فتعاظم تغلغل الرأسمال الاجنبي والمحلي ، وتوجه الاقتصاد الزراعي لانتاج المحصول الواحد وارتبط باقتصاد السوق .

(٢) **الارض الاميرية** ، هي ممتلكات تابعة للدولة ، وتشمل عادة الاحراج وغيرها من الاراضي التي قد يتم تأجيرها للفلاحين لفترات محددة ، فتكون بذلك استمرارا لنظام الالتزام الذي الغي في اوائل القرن التاسع عشر ، واستعيض عنه باشراف الدولة مباشرة على هذه الممتلكات .

(٣) **الارض الوقف** او الحبوس في المغرب العربي ، وهي الارض المرصدة لجهة يحددها المالك الاصلي . وقد استفادت المؤسسات الدينية اكثر ما يكون من هذا النظام فتحولت الى مؤسسات غنية على حساب جموع فقيرة غفيرة من المؤمنين .

(٤) **الارض المشاع** ، وهي ملك القرية وتكون بتصرف مجموع السكان وتشمل عادة المراعي والساحات العامة والبيادر .

(٥) **الارض الموات** ، وهي اراضٍ مهجورة غير قابلة للاستغلال وبعيدة عن المناطق المسكونة[٤٠] .

ب ـ بالنسبة **للتفاوت الطبقي نتيجة لسوء توزيع الممتلكات** ، يمكن ان نقول هنا باختصار ، على ان نتناول الطبقات الاجتماعية في فصل خاص ، ان المجتمع الريفي انقسم

---

(٣٨) عودة ، **الفلاحون والدولة** ، ص ١٠٨ .

(٣٩) المصدر نفسه ،ص ١٣٣ .

(٤٠) لمراجعة انواع هذه الملكيات في قرية محددة ، انظر :
Richard T. Antoun, *Arab Village: A Social Structural Study of a Transjordanian Peasant Community*, Indiana University, Social Science Series, 29 (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1972), pp. 19-20.

تقليديا « الى اقلية تملك ولا تعمل واغلبية تعمل ولا تملك »[٤١] ويمكن اختزال جوهر هذا النظام بانه هرمي . ومثلا على ذلك انه من بين الملايين الخمسة الى الستة من الافدنة التي كانت تمثل رقعة مصر القابلة للزراعة ، كان نحو مليون فدان ملكا للاسرة المالكة ، ونحو مليون آخر لطبقة الاقطاع ، ونحو مليون ملكيات اجنبية من افراد وشركات . بكلام آخر، كان حوالى ثلثي الارض الزراعية (٦٤,٤ بالمائة) حكرا لنحو ٦ بالمائة من الملاك قبل ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ . وبعد تنفيذ قرارات تموز / يوليو عام ١٩٦١ ، نجد « ان سفح هرم الملاك نفسه (٩٤ بالمائة) الذي كان يملك قبل الثورة ثلث الارض سيملك الآن نصفها ، وان قمة الهرم القديمة (٥ بالمائة) التي كانت تملك ثلثي الارض ستملك الان نصفها »[٤٢] .

هذه الهرمية لا تقتصر على مصر بل هي الصفة العامة في البلدان العربية الزراعية قبل الانقلابات العسكرية والاصلاحات الزراعية وبعدها . وطالما ان زراعة الارض في الريف هي التي تشكل نمط الانتاج الاساسي ، فان سوء توزيع الملكية الزراعية هو في صلب تكون الطبقات الاجتماعية في المجتمع العربي[٤٣] .

ومن ظواهر التنظيم الاجتماعي بالنسبة لعلاقة الفلاحين بالارض ، نجد ان القرى تتصف بالتمركز في مكان واحد كرؤوس الجبال وسفوحها او خارج الاراضي القابلة للزراعة (كما يبدو واضحا في مصر) وبتقارب المنازل وضيق الازقة ،وتتألف القرى عادة من عدد من الاحياء تتحدد بعلاقات القربى ، فتسمى باسماء العائلات التي تسكنها او يشار اليها حسب موقعها ، فيقال : الحي « الفوقاني » و « التحتاني » او الحي « الغربي » و « الشرقي » الخ . وكثيرا ما تتنافس الاحياء وتقع بينها الخلافات مما يضعف تضامن اهل القرية ككل ، وتجاه الخارج والتحديات التي تواجهها . وتحيط بالقرية الاراضي المزروعة التي تفصلها عن القرى الاخرى .

ج ـ ويتمحور التنظيم الاجتماعي في القرى العربية حول العائلة الممتدة . بل ان القرية كثيرا ما تكون مجموعة من العائلات ، وتتكون العائلة الممتدة من عدد من الاسر التي تحمل كنية واحدة، وتعود بنسبها الى جد واحد تستمد منه كنيتها حتى يجوز ان يقال ان القرية هي « عائلة العائلات » متوحدة باصولها وكثافة التزاوج فيما بينها ، ويكون كل من هو خارج القرية غريبا . وفي الوقت الذي يمكن ان نشير الى خلافات عديدة تقع في القرية بين العائلات ، يمكننا ايضا ان نذكر انتفاضات فلاحية عدة ضد الاقطاع والحكومات والاحتلال الاجنبي ، خاصة في الازمات الوطنية . مثل هذا الكفاح يخلق احساسا عميقا بالانتماء لدى الفلاحين ويسهم في تجاوز الولاءات العائلية .

---

(٤١) حمدان ، شخصية مصر : دراسة في عبقرية المكان ، ص ١٣٣ .
(٤٢) المصدر نفسه ، ص ١٤٥ .
(٤٣) انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب .

تقول روز ماري صايغ في دراستها حول تحول الفلسطينيين من فلاحين الى ثوار ان « تضامن القرية وتضامن عائلاتها لا يتناقضان ، بل يرسخان بعضهما البعض . الخلافات والنزاعات كانت جزءا من حياة القرية ولم تهدد ابدا تهديدا جديا التعاون الاقتصادي والتماسك الاجتماعي . ان الميل للنزاع ، الامر المرتبط بندرة الموارد ، والذي تعززه المنافسة في سبيل الشرف والوجاهة ، كان يوازيه سعي دائم للمصالحة »[٤٤] .

هذا هو شأن القرى المنفتحة على بقية المجتمع والمهددة باملاكها واقتلاعها من ارضها . اما القرى المنعزلة التقليدية فكثيرا ما كانت تعاني من طبقية جامدة وحزبية عائلية . كانت تسيطر عائلة واحدة او عائلتان او قلة من العائلات مسوغة سيطرتها بالنسب (كما في حالة السادة والاشراف) ومستمدة وجاهتها من ملكية الاراضي الواسعة ونفوذها السياسي المتوارث[٤٥] . من هنا ان بنية الاسرة وتطورها تتصلان ، كما تتصل الطبقات الاجتماعية ، بـ « شبكة العلاقات التي تمحورت حول الارض » و بـ « طبيعة ملكية الاراضي ونوعية استثمارها »[٤٦] . كانت الاسرة في الريف ـ وما تزال ـ وحدة اقتصادية اجتماعية يعمل افرادها معاً في سبيل تأمين معيشتهم ، كل حسب قدراته وتوزيع العمل المتعارف عليه . ولا يقتصر عمل النساء على الاعمال المنزلية ، بل يتعداها الى الفلاحة والحصاد والاحتطاب والحياكة والنسيج وفي مجمل هذه المهمات تتلقى المرأة مساعدات جمة من بناتها منذ طفولتهن . وكذلك يساعد الابناء ، خارج البيت على الاغلب ، في مهمات الفلاحة والسقاية والحصاد والرعي ورش المزروعات والعناية بها .

ان العصبية العائلية الممتدة تنشأ عن ضرورات التعاون ، وعن كون العائلة وحدة اقتصادية اجتماعية ـ اي وحدة انتاج ـ في سبيل تأمين المعيشة والمكانة المطلوبتين في المجتمع الريفي . بذلك تتصل اهمية قرابة الدم اتصالا وثيقا باهمية العمل المشترك في ظروف قاهرة واضطرارية . لذلك ، سنظهر عندما نتناول العلاقات بين البادية والقرية والمدينة ، ان العصبية العائلية ليست مستوردة او مقتبسة من حياة البادية وبتأثير منها ، بل هي منبثقة عن أوضاع خاصة متوفرة في حياة القرية نفسها ، أي عن اوضاع وظروف خاصة . وتقتضي ملكية الاراضي وضرورات حصرها في العائلة التشديد على قرابة العصب (من ناحية الرجل) ، وعلى قرابة الرحم (من قبل المرأة) نتيجة لمشاركة المرأة في جميع مهمات الحياة الزراعية ، وعلى ضرورات التكاتف ، فيصبح لقرابة الاخوال والخالات اهمية تكاد توازي اهمية قرابة الاعمام والعمات . ويشار لكل ذلك في السودان بكلمة اسرار (جمع سر) بمعنى اقارب (جمع قريب) .

---

(٤٤) انظر : Rosemary Sayegh, *Palestinians, from Peasants to Revolutionaries: A People's History Recorded from Interviews with Camp Palestinians in Lebanon,* Middle East Series,3 (London: Zed Press, 1979), p. 24.

(٤٥) انظر : شاكر مصطفى سليم ، الجبايش : دراسة انثروبولوجية لقرية في اهوار العراق، ط ٢ (بغداد : مطبعة العاني ، ١٩٧٠) ، ص ١٤٩ ـ ١٦١ ، و

Louise E. Sweet, *Tell Toqaan: A Syrian Village* (Ann Arbor, Mich.: University of Michigan Press,1960), pp. 148-153.

(٤٦) زهير حطب ، تطور بنى الاسرة العربية والجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة (بيروت : معهد الانماء العربي ، ١٩٧٦) ، ص ١٤٨ .

وبسبب اتساع هذه المهمات وتشابكها ، تشدد العائلات في القرى على اهمية انجاب الاولاد (وبالتالي الطلاق في حالة عدم الانجاب) ، وعلى الزواج الباكر والداخلي بين الاقرباء ، وعلى حصر الملكية في العائلة ، وعلى ان تكون القرارات شأنا عائليا لا شأنا فرديا ، بما في ذلك القرارات المتعلقة بالزواج والطلاق والارث والتنشئة .

ومن الظواهر المهمة في التنظيم الاجتماعي وعلاقته بالعائلة ، اقتران اسم العائلة بالمنزل الذي تسكنه وتتوارثه جيلا بعد جيل فيستعمل مصطلح « البيت » او « الدار » بمعنى عائلة . لذلك يقال فلان من « بيت » او « دار » فلان ، اي من عائلة فلان . وبسبب هذا الاقتران ، تحافظ القرية محافظة فائقة على منزل العائلة . اعرف سيدة لبنانية في مدينة اميركية تبدّل مناطق سكنها دون ان تشعر بأي ارتباط بالمنزل الذي كانت تسكنه ، ولكن هذه السيدة نفسها تقلق باستمرار حول ما يحدث لمنزل العائلة القديم في قريتها في لبنان ، وتكتب لاقربائها ان يسكنوه ويهتموا به كي لا ينهار . انها ، ولا شك ، تحس بأن انهيار المنزل في القرية واضمحلاله يعنيان انهيار العائلة واضمحلالها. وتتصل بهذا ظاهرة اخرى تشهدها في الكثير من القرى العربية. يعمد بعض ابناء القرية القاطنين في المدينة الى بناء « منزل العمر » ليس في المدينة حيث يعملون ويعيشون ربما لنهاية حياتهم ، بل في القرية ، وذلك في سبيل اعلاء شأن العائلة والتأكيد على جذورها . ان المنزل ، الذي نادراً ما يسكنونه في هذه الحالة ، هو رمز العائلة .

ويتمحور التنظيم السياسي في القرية حول منصب المختار (في الهلال الخصيب) او العمدة (مصر والسودان) او الامين (شمال افريقيا) الذي يشكل صلة الوصل مع الحكومة . وكثيرا ما يكون هذا المنصب وراثيا ويميل الى تمثيل الحكومة اكثر من تمثيل الشعب ، ويعنى بجمع الضرائب والمحافظة على الامن والتصديق على الطلبات والمعاملات الحكومية والادلاء بالشهادات والتدخل في المنازعات . وفي الوقت الحاضر بدأ التنظيم السياسي يتمحور ، الى حد بعيد ، حول الاحزاب السياسية العقائدية التي اخذت تجد لنفسها تربة خصبة في القرى . وتشكل هذه الاحزاب تحديا للوجهاء والعائلات النافذة .

د ـ ويتمسك الفلاحون تمسكا عميقا **بالدين** (رغم ان كلمة كافر قد تعني في الاصل فلاح او ساكن الكفر او القفر او القرية) . وتحتل المزارات والزوايا واضرحة الاولياء اهمية خاصة في تعبدهم الطقوسي ، فيقدمون لها ، بصرف النظر عن انتمائهم الديني والطائفي ، القرابين والنذور ويحرقون البخور والشموع ، طالبين منها ان تحل مشاكلهم اليومية . ثم ان الفكرة الدينية « البعث » ـ كما اشرنا سابقا ـ مستمدة من حياة القرية الزراعية (دفن الحبوب في الارض شتاء لتولد او « تقوم من الموت » زهرا وثمرا وحبوبا في الربيع والصيف) . ومن هنا الاعتقاد القروي العميق ان الموت هو طريق الحياة واقتران ذلك باساطير تموز وادونيس واوزيريس وايزيس والخضر ومار جرجس ومار الياس .

وقد عبر عدد من الشعراء العرب الذين يعودون الى اصول فلاحية (مثل بدر شاكر السياب

وادونيس وخليل حاوي ومحمود درويش وسميح القاسم) عن فكرة الموت والبعث بصور متنوعة . بهذا المعنى يقول بدر شاكر السياب في قصيدته مدينة السندباد :

نود لو ننام من جديد ،

نود لو نموت من جديد ،

فنومنا براعم انتباه

وموتنا يخبىء الحياة

ويقول ايضا في قصيدة النهر والموت :

أود لو غرقت في دمي الى القرار

لاحمل العبء مع البشر

وابعث الحياة . ان موتي انتصار .

هـ ـ ما عدا هذه الجوانب المهمة من التنظيم الاجتماعي في القرية ، يجدر بنا ان نختم هذا الجزء من بحثنا بالاشارة الى التمييز الذي يجريه الباحثون بين **الزراعة النهرية** كما في مصر والعراق **والزراعة المطرية** كما في سوريا وشمال افريقيا . تستدعي الزراعة النهرية قيام تنظيم اجتماعي يختلف عن التنظيم الاجتماعي الذي تستدعيه الزراعة المطرية . بين هذه الاختلافات ان المجتمعات الزراعية النهرية كمصر تحتاج الى تنظيم مركزي بيروقراطي تخطيطي يؤمن الري المنتظم والترع والسدود والجسور ويعمل على تلافي الطوفانات . من هنا ان السلطة تكتسب قوة هائلة ويتعرض الفلاح لسيطرة الحكومة وتدخلها الدائم في حياته اليومية . وقد كانت علاقته بالدولة في بعض الفترات علاقة ارهاب حين يعصي اوامرها فتنزل به كالقضاء على غير ميعاد ، على حد تعبير عبد الرحمن الشرقاوي في رواية **الارض** ، فتضطهده لحساب مستغليه وتتعالى عليه وتضطره للعيش على هامش البقاء مهددا في صلب وجوده ، كل لحظة . وعندما كان يثور في مثل هذه الفترات التاريخية ، كانت قوات الحكومة تتمكن من قهره وفرض الطاعة عليه ، فتصبح حياته نفسها ملك الدولة التي توزع الماء كيف شاءت ولمن شاءت . ولا يبقى له تجاه ذلك الا ان يصرخ من أعماقه « عطشان والنيل في بلادنا »[٤٧] .

ومقابل المجتمعات الزراعية النهرية ، هناك المجتمعات الزراعية المطرية (كما في سوريا والمغرب) حيث يعتمد الفلاح على الطبيعة اكثر مما يعتمد على السلطة المركزية فيعيش ، الى حد ما ، خارج نفوذها ويكون اكثر عزلة وتحكما بحياته وقدرته على التمرد وحماية نفسه . ولا يحتاج الفلاح في البلدان التي تعتمد على الامطار الى بذل مجهود بشري شاق كما يحتاج الفلاح في البلدان

(٤٧) عبد الرحمن الشرقاوي ، **الارض**، ٢ج (القاهرة : الكتاب الذهبي لنادي القصة ، ١٩٥٤) ، ج ٢ ، ص ١٥٣ .

الزراعية النهرية . « واهم من هذا كله » ، يقول جمال حمدان « ليس هناك من يمكنه ان يحبس عنك المطر او يتحكم في توزيعه »(٤٨) .

هذه هي ، اذاً ، بعض جوانب التنظيم الاجتماعي في القرية كما يعرفها الفلاحون . ولهذه الجوانب ، فيما بينها وبعلاقتها بالارض والحياة الزراعية ، شبه كبير بالقيم الاجتماعية التي تنبثق عنها وتعمل بدورها على ضبط السلوك والعلاقات الاجتماعية وتعزيز التنظيم القائم . ويهم ان نلحظ هنا حدوث خلل مستمر في تنظيم القرية الاجتماعي نتيجة للهجرة الى المدينة والبلدان الاخرى ، ولتداعي الحواجز بين مختلف انماط المعيشة ، ولميل الشباب في القرى للعمل في المدينة وبيروقراطية الدولة .

٢ ـ القيم والتقاليد الريفية

يتمسك الفلاحون بقيم تتصل اتصالا مباشرا بقيم الارض ، القيم العائلية ، قيم المعيشة ، القيم الدينية ، القيم الطبقية ، وقيم الزمن .

أ ـ **قيم الارض** ، الارض هي قيمة القيم في حياة الفلاح القروي . انها جذوره ومورده ومقره الاخير وانبعاثه هو غني بها وفقير بدونها . يطمح قبل اي شيء ان يقتنيها ويحرثها ويجني ثمارها ويتمتع باعشابها وزهورها . وعندما يفقدها او يبتعد عنها لسبب من الاسباب ، يشعر انه منفي ومعلق في الهواء بلا جذور ، وهو يعاني من الشعور بالذنب حين يهملها او يتخلى عنها . ثم ان ثمار الارض ليست رزقا وطعاما فحسب ، بل هي تشكل عنصرا مهما في خيال الفلاح وصوره الشعرية ومخزوناته النفسية اللاواعية . انه لا يتغنى بالزهر والقمر والغيم والمطر والندى والصخور والجبال والاودية والينابيع فحسب ، بل يتغنى ايضا بالسنبلة والعنب والتين واللوز والنخيل والرمان والتفاح والبرتقال والزيتون والزعتر . بل انه يتغنى بـالشجر المثمر وغير المثمر مثل الحور والسنديـان والزيزفون والشربين والارز . وهو مولع بالماء والمطر حتى التعبّد . ان علاقة المصري بالنيل علاقة حميمة حتى انه يستمد هويته منه (انه ابن النيل) وتصبح مصره النيل ونيله مصر . وهذه هي ايضا علاقة العراقي بالفرات ودجلة ، وحيث لا انهر ، يتغنى الفلاح بالمطر غناء تعبّديا .

الارض هي التي تحرك اعماق الفلسطيني ، وما ان فقدها حتى احس انه مقتلع من جذوره ومنفي وانه لن يتجاوز نفيه الا بالصراع من اجل تحريرها . هذه الارض المفقودة هي التي تشع في شعر محمود درويش :

مشت الخيول على العصافير الصغيرة

فابتكرنا الياسمين

ليغيب وجه الموت عن كلماتنا . . . .

---

(٤٨) حمدان ، شخصية مصر : دراسة في عبقرية المكان ، ص ١٢١ .

فاذهب بعيداً في الغمام وفي الزراعة

. . . كتبت مراثيها الطيور وشرّدتني

ورمت معاطفها الحقولُ وجمعتني

فاذهب بعيداً في دمي! واذهب بعيداً في الطحين

لنصاب بالوطن البسيط وباحتمال الياسمين .

إن لغة محمود درويش ومفرداته وصوره هي فلاحية ، انها لغة « القرنفل » و« اشجار المنافي » ، و« زواج الدوالي » ، و« سياج الياسمين » و« تدشين العناقيد » ، و« القمح شعر » ، و« الارض التي نحملها في دمنا » ، و« التأجج كنباتات الجليل » ، و« مروج تتلاشى في الضباب » و« الخيل في حقل بعيد » ، و« النهار البرتقالي » ، و« انا الحامل عبء الارض » ، و « جلدي عباءة كل فلاح سيأتي من حقول التبغ كي يلغي العواصم » ، و« اغنية الزمان » ، و« مهرجان الارض » ، و« كانت الارض رغيفاً » ، و« قصيدة الارض » ، و« في شهر آذار . . قالت لنا الارض اسرارها الدموية » ، و« نشيد التراب » ، و« اسمّي التراب امتداداً لروحي » ، و« اسمّي العصافير لوزاً وتين » ، و« اسمّي ضلوعي شجر » ، و« سيدتي الارض » ، و« انا زهرة المشمش العائلية » ، و« في شهر آذار تمتد فيّ الارض . . . وتنتشر الارض فينا » ، و« انا الارض . . يا ايها الذاهبون الى حبة القمح في مهدها احرثوا جسدي » و « نشيد الى الاخضر » ، و« الغابات ريش في جناحك » ، و« فلتجدد ايها الاخضرُ موتي وانفجاري » ، الخ[٤٩] .

وتتصل بالارض قيم اخرى يتمسك بها القروي الفلاح تمسكه بـالارض مثل الخصب ، (وفي اساطيره كثيرا ما عبد الهة الخصب) ، والثبات ثبوت الفصول ، والامل بقدوم الربيع ، والصبر مثل حبة القمح المدفونة في التراب ومثل الشتاء الطويل ومثل انتظار المواسم ، والعفوية مثل هطول المطر وتدفق الماء .

ب ـ القيم العائلية ، تشكل العائلية اتجاها قيميا محورياً آخر في حياة القرية . وعندما يضطر الفلاح ان يختار بين قيم الارض والقيم العائلية ، يختبر ازمة حقيقية . هذا ما جرى فعلا للفلاحين الفلسطينيين لدى اجتياح اراضيهم من قبل الجيش الاسرائيلي سنة ١٩٤٨ وفي حزيران / يونيو ١٩٦٧ . قال احدهم وقد وجد نفسه في مخيم خارج فلسطين : « شردنا بعرضنا » . ترك الارض في سبيل المحافظة على شرف العائلة . وندم ندما شديدا بعد ان اختار العرض وهجر الارض ، بينما اعتز الفلاح الفلسطيني الذي بقي فقد اختار الارض وتأكد ان الكرامة في الارض ، ومنذ هذا الاختبار ـ المعاناة دخل الثقافة الفلسطينية التساؤل التالي : الارض قبل العرض ، ام العرض قبل الارض ؟

---

(٤٩) كل ذلك وغيره نجده في : محمود درويش ، اعراس (بيروت : دار العودة ، ١٩٧٧) .

ومهما كان ، فان القيم العائلية ما تزال راسخة في القرية العربية . ويأتي في طليعتها الامومة (الام والارض يرمزان لشيء واحد في ذهن الفلاح : الخصب ، الحنان ، العطاء دون منة) ، والابوة ، والاخوة ، والتكاتف ، والتعاون ، والتضحية ، والشرف ، والثأر ، الخ . . هذه القيم وغيرها سنتناولها في الفصل السادس حول الاسرة وفي محتواها الاعم . نكتفي بـالقول هنـا ان الامومة (ربما لصلتها بالارض) هي الاهم في القرية بين القيم العائلية . ثم هناك الاخوة التي تشدد على المحبة والمشاركة والتعاون وحماية بعضهم البعض . الاخ رفيق وسند و « ظهر » مهما دعت الظروف للتنافس والاقتسام وسلوك طرق مختلفة .

ولان الحياة العائلية حياة اعالة وتعاضد ، يصبح الاعتداء على اي فرد من افـراد العائلة اعتداء على الذات . ولان السلطة التي تؤمن العدالة قد تكون غائبة في القرية كما في البادية ، فان الثأر يصبح هوسا يلاحق ابن القرية حتى في نومه الى ان يشفي غليله . هذا لا يعني ان الثأر مستورد من البادية ، بل هو ايضا مرتبط بحياة العائلة في القرية وينبثق عنها . هذه القيم العائلية وغيرها ، مهمة في حياة الفلاح ولا يتخلى عنها بسهولة ، و« الدم لا يصير ماء » و « ما بيحن على العود غير قشره » و « اللي بيطلع عن اهله بيعرى» .

ج ـ قيم المعيشة ، هناك عدد من القيم العامة التي ترتبط ارتباطاً مباشراً بنمط معيشة الفلاح في الحياة اليومية . بين هذه القيم : المثابرة والصبر(وربما تكون مستمدة في الاساس من علاقة الفلاح بالارض وانتظار المواسم بعد ان يؤدي واجبه) ، والجيرة (الجار قبل الدار) لما تطلبه حياة القرية من تعاون وتكاتف (مثلا في الحصاد وبناء المنازل والدفاع عن القرية ، أو عن الحي ضد حي آخر او عن العائلة الممتدة ضد عائلة ممتدة اخرى) ، والتشديد على الاعراف اكثر من التشديد على القوانين الرسمية ، وحل المشاكل بالتواسط والمصالحة بدلا من اللجوء الى المحاكم ، والبساطة والعيش كل يوم بيومه ، والمسالمة طالما لا تهدد الارض والعائلة .

د ـ القيم الدينية ، الفلاح مؤمن عميق الايمان ، لكن ارتباطه لا يكون بالمؤسسة الرسميـة والكلمة المجردة ، بقدر ما يكون بالشخص والواقع المحسـوس . من هنا الصـراع بين الـدين الرسمي الذي يشدد على المجـرد والمؤسسة ، وبـين الدين الشعبي الـذي يشدد عـلى العلاقـة الشخصانية المباشرة الحسية . من هنا ان مزارات الاولياء والقديسين تكثر في القرى وتمتزج طقوس عبادتها بطقوس الطبيعة عند مختلف الطوائف ، بالاضافة الى هذه القيم الدينية هناك قيم الرحمة والبركة والخوف من غضب الله والاولياء .

هـ ـ القيم الطبقية ، ان المجتمع الفلاحي يأتي وسيطا بين المجتمع البدوي والمجتمع الحضري من حيث تكون الطبقية . انه اقل نزعة نحو المساواة من المجتمع البدوي ، ولكنه لا يبلغ درجة التعقيد الطبقي المعروف في المدينة . وقد تتساوى جميع عائلات القرية ما عدا قلة تتمتع بالنفوذ والوجاهة . وربما يكون الكرم المعروف في القرى مرتبطا بالوجاهة وتنافس العائلات على النفوذ اكثر مما هو تقليد مقتبس من البادية كما يرى بعض الباحثين . القـروي يحب المباراة والتنـافس ايضا ، وهو يتبارى في الرقص (الدبكة التي تشير الى التكاتف والتنافس في آن معا) والـزجل

(المقاولة أو المكاسرة بين الشعراء بارتجال الشعر حول مواضيع متعارضة ؛ ويتبارز الشعراء بالقول في بعض الارياف العربية كجنوب مصر وشمال السودان فيها يحملون الترس ويمثلون معركة) واللعب تماما كما يتنافس البدو بسباق الخيول وكما يتنافس اهل المدن في شتى مجالات الحياة .

و ـ **قيم الزمن** ، ان القروي شديد الاحساس بالزمن ، وخاصة الفصول . ان للربيع والصيف والخريف والشتاء مداليل عميقة في حياة الفلاحين ، حتى غدت رموزا موحية تؤثر في رؤيتهم للواقع ومفاهيمهم لامور عدة . من هذه المؤثرات ان القروي يتصارع مع الزمن فيعتبره معه او ضده . كما يحتفل به او يصبر عليه او يستفيد من فرصه . وهنا يجدر بنا ان نشير الى ما سنتناوله بعمق وتفصيل في فصول لاحقة من تجني بعض الباحثين من اهل المدن حين يؤكدون على قدرية الفلاح واستكانته ومهادنته . يؤكد الاب هنري حبيب عيروط في دراسته الكلاسيكية عن الفلاح المصري بأنه « ليس المعدن الذي يصنع منه المتمردون ، وانه يتحمل القيم فلا يثور او يتخذ المبادرة فيحفظ ويردد ولا يبدع »[٥٠] .

ويشترك في هذا التجني حسين فوزي في كتابه **سندباد مصري** وتوفيق الحكيم في روايتيه **عودة الروح** و**يوميات نائب في الارياف** ، كما سنرى في اجزاء لاحقة من هذا الكتاب . ولكن ، هناك مقولة معاكسة تؤكد على تمرد الفلاح كما يظهر في كتابة المؤرخ الاجتماعي غبريال باير[٥١] ، وفي قصص ومسرحيات يوسف ادريس ورواية **الارض** لعبد الرحمن الشرقاوي .

٣ ـ الهجرة الى المدينة والخارج

يشهد العالم الثالث ، بما فيه البلدان العربية ، هجرة واسعة من القرية الى المدينة او البلدان الاخرى (مثل هجرة العمال المغاربة الى اوروبا ، وهجرة العمال من البلدان غير المنتجة للنفط الى البلدان المنتجة داخل الوطن العربي) . وتعود هذه الهجرة الى اسباب عديدة ، اعتاد الباحثون تصنيفها الى : أ ـ عوامل دفع في الريف تضطر الفلاح الى الهجرة ؛ ب ـ عوامل جذب في المدينة او البلدان التي يهاجرون اليها .

تشمل عوامل الدفع فيما تشمل : (١) تزايد سكان القرى بمعدل مرتفع يفوق معدل اتساع الاراضي القابلة للزراعة ؛ (٢) تخلف المجتمع الريفي مع حصول خلل في العلاقة بالارض وفي القيم ؛ (٣) عدم توفر فرص العمل والتسهيلات الحديثة من مدارس ومستشفيات ؛ (٤) طبيعة العمل الموسمي في الريف ؛ (٥) انتشار التعلم في القرى ، الخ . وتشمل عوامل الجذب : (١) توفر فرص العمل في ادارات الدولة والجيش

---

(٥٠) Henry Habib Ayrout, *The Egyptian Peasant* (Boston, Mass.: Beacon Press, 1968), p. 136.

(٥١) Gabriel Baer, *Studies in the Social History of Modern Egypt,* Publications of the Center for Middle Eastern Studies, 4 (Chicago, Ill.: University Chicago Press, 1969), chap. 6.

والشركات والمؤسسات الصناعية والتجارية ؛ (٢) ازدهار المدن ؛ (٣) سهولة المواصلات ؛ (٤) توفر التسهيلات الاجتماعية من جامعات ومدارس ومستشفيات وتسلية ؛ (٥) شعور الجيل الطالع من القرويين ان بامكانهم رفع مستوى معيشتهم عن طريق الهجرة الى المدينة .

ان للهجرة نتائج سلبية وايجابية بالنسبة للقرية والمدن والبلدان المعنية(٥٢) . وبين اهم النتائج التي تعنينا هنا ردم الفجوات التقليدية بين القرية والمدينة ، فتبدلت بذلك انماط المعيشة في كلتيهما وتلاشت بعض الحدود الفاصلة ، ونزوح المتعلمين والمتعلمات من القرية ، وتقهقر العمل الزراعي ، ونشوء بطالة مستعصية في المدن ، وقيام مدن واحياء الفقر في المدينة ، وقيام طبقة الفلاحين ـ العمال .

وقد تؤدي هذه النتائج كلها الى اخصاب العمل الثوري وازدهار الحركات والاحزاب والمنظمات السياسية العقائدية التي تكون مهماتها استقطاب الطبقات والجماعات الكادحة المحرومة وتجنيدها في خدمة قضية التغيير . وفي حال حصول ذلك يكون الفلاحون ، عند التنظيم ، قد تحولوا من جماعات هامشية الى طاقة ثورية فاعلة .

ثالثا : المجتمع الحضري : المدينة

تُحدّد المدينة بوظائفها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدينية والثقافية والادارية والترفيهية اكثر مما تُحدّد بحجمها ، رغم الترابط بين الامرين . ينسب الباحثون ظهور المدن الى ضرورات تنظيم الري ، والنمو التجاري ، واقامة مواقع دفاعية ، والضبط السياسي ، وتراكم فائض الانتاج الزراعي ، وتوسع النشاطات الدينية ، والتواصل بين المجتمع وبقية العالم الخارجي ، الخ(٥٣) .

وعلى وجه التحديد ، يقول البرت حوراني في معرض تحدثه عن المدينة الاسلامية ، « ان المدينة تنشأ عندما ينتج الريف مزيدا من الطعام ابعد من حاجاته مما يمكن فريقا من الناس ان يعيشوا

---

(٥٢) انظر : ابراهيم ، **النظام الاجتماعي العربي الجديد: دراسة عن الآثار الاجتماعية للثروة النفطية** ؛ الامم المتحدة، اللجنة الاقتصادية لغربي آسيا [اكوا]، ندوة هجرة الكفاءات العربية، بيروت، ٤-٨شباط/ فبراير ١٩٨٠ ، **هجرة الكفاءات العربية : بحوث ومناقشات الندوة التي نظمتها اللجنة الاقتصادية لغربي آسيا (اكوا)**، الامم المتحدة، اشراف انطوان زحلان (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨١)؛ عمار بوحوش ، **العمال الجزائريون في فرنسا** (الجزائر : الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، ١٩٧٥) ، وابراهيم سعد الدين ومحمود عبد الفضيل ، **انتقال العمالة العربية : المشاكل ، الآثار ، السياسات** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٣) .

(٥٣) السيد الحسيني ، **المدينة : دراسة في علم الاجتماع الحضري**، ط ٢ (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨١)، ص ٢٤٣ - ٢٧٦ .

دون ان يزرعوا محاصيلهم او يربّوا مواشيهم ، فينصرفون الى صنع سلع للبيع او تقديم خدمات لبقية البلاد »[٥٤] .

ويشير فؤاد خوري الى ان مفاهيم ابن خلدون « للملك » و« العمران » و« الحكم » و« الدولة » ترتبط ارتباطاً عضوياً بالمعنى الرمزي للمدينة التي يشتق لفظها من دان ومعناه قاض او حاكم او حكم على . بذلك عنت المدينة في الاصل انها المكان الذي يجري فيه الحكم والقضاء[٥٥] .

إن المدينة هي بالدرجة الاولى مركز الحكم او النفوذ والقوة (فيوجد فيها مؤسسات الدولة من وزارات وجيش ومحاكم ومجالس انتاجية وسفارات . . . الخ .)، ومركز التجارة العالمية والمحلية (فتوجد فيها الاسواق التجارية والصناعات والحرف والبنوك والشركات . . . الخ .)، ومركز التعليم (فيوجد فيها الجامعات والمدارس ودور النشر والصحف والمتاحف) ، ومركز العبادة (فتوجد فيها المساجد والمآذن الكبرى والكاتدرائيات والكنائس . . . الخ .)، ومركز الادارات والفنون والحرف والصناعات والترفيه والخدمات العامة وغيرها .

وكثيراً ما صنفت المدن حسب وظائفها ومواقعها وتجاربها التاريخية وتنظيمها الاجتماعي . ميّز فؤاد خوري في دراسته المذكورة خمسة انواع من المدن : الاول ، المدن الواقعة **على طريق القوافل** (الارياض) وقد ظهرت في اطراف الامبراطوريات الكبرى على طول الطرق التجارية العالمية ، وتتمثل هذه المدن بتدمر في سوريا والبتراء في الاردن ، ومكة قبل ظهور الاسلام ، الثاني ، **مدن المزارات** وهي ظاهرة طائفية في الاصل قائمة خارج نطاق سيطرة الدولة ، وتتمثل بالنجف وكربلاء في العراق ، والمدينة في الجزيرة العربية ؛ الثالث، **المدن الاقطاعية** وهي امتداد لسلطة الدولة وتقع في السهول المفتوحة الخصبة والمروية وتتمثل بمدن حماه وحمص في سوريا وطرابلس في لبنان والموصل في العراق وقسنطينة في الجزائر ؛ الرابع ، **مدن الفتوحات** (الثغور) التي كانت هدفاً حربياً للفاتحين على مر الازمان التاريخية (فكل من يسيطر على هذا النوع من المدن يسيطر بذلك على مساحات شاسعة من الاراضي المروية والطرق التجارية العامة)، وتتمثل هذه المدن بدمشق وحلب وبغداد والبصرة والقاهرة والاسكندرية ؛ الخامس، **المدن الصناعية** وهذا النوع من المدن ظاهرة حديثة نوعاً ما بالمقارنة مع المدن الاخرى . وهي لا تحدد بوجود مهارات صناعية ـ فمدن الفتوحات تحتوي على نشاطات صناعية ـ بل بكونها بنيت في المقام الاول على الانتاج الصناعي (وهذه المدن في البلاد العربية بنيت حول صناعة النفط وتتمثل بالكويت والدوحة وابو ظبي وينبع وجبيل في السعودية ، وتتميز بوجود نسبة ضخمة من العمال الاجانب)[٥٦] .

---

(٥٤) انظر: Bates and Rassam, *Peoples and Cultures of the Middle East*, p. 159.

(٥٥) فؤاد اسحق الخوري ، « التمدين وتخطيط المدن وادارتها في المشرق العربي ،» **المستقبل العربي** ، السنة ٣ ، العدد ١٧ (تموز / يوليو ١٩٨٠) ، ص ١١٠ .

(٥٦) المصدر نفسه ، ص ١١٠ـ ١١٤ .

وقد جرت عدة محاولات لتصنيف المدن ، فقيل بوجود مدن اسلامية وتجارية وسياسية وزراعية ودفاعية ، وبوجود مدن داخلية وساحلية، وبوجود مدن على ملتقى الطرق التجارية العالمية ، ومدن عتيقة ومدن حديثة ، وغير ذلك . ويقول السيد الحسيني ، « ان الاسلام يعد ـ بحق ـ دين المدن » ، وانه « من اكثر الاديان تشجيعاً لنمو المدن » ، وانه نشر « ثقافة حضرية » بكل ما ينطوي عليه هذا التعبير من معان[٥٧] . بالاضافة الى الدور الديني للمدن الاسلامية ، فقد كانت « تمثل اسواقاً تجارية رئيسية ، وعواصم سياسية مؤثرة ، وقواعد عسكرية ثابتة »[٥٨] . بكلام آخر ، يقول الحسيني : ان المدن الاسلامية كانت « مقراً للسلطة السياسية، ومركزاً لادارة الشؤون الدينية وحصناً قوياً للدفاع القومي »[٥٩] . . وكان « المسجد الكبير » والسوق وقصر الحاكم والحمامات من اهم معالم هذه المدن .

وكما بحث الدارسون في العوامل التي ادت الى نشوء المدن وفي تصنيفها الى انواع مختلفة ، بحث بعضهم ايضا في اثر العوامل التي تؤدي الى تطور المدن ، كالعوامل السياسية (كيف اثرت في نشوء العواصم والاسر الحاكمة كما حدث في مدن مراكش وفاس ومكناس والرباط في المغرب ، او مدن تونس ودمشق وبغداد والرياض ، وقبل ذلك في الزمن القديم ، مدن بابل وآشور وبعلبك وانطاكية وممفيس وطيبة وصيدا وصور وجبيل وغيرها) .

عرفت المنطقة العربية نمط معيشة المدن منذ زمن بعيد (يقدر البعض ان تاريخها يعود الى ستة آلاف عام) . وهي في نمو مطرد على حساب القرية والبادية فيشكل سكان المدن في مطلع الثمانينات حوالى ٤٥ بالمائة من مجموع سكان الوطن العربي (حوالى ٧٠ مليونا) وينتظر ان ترتفع هذه النسبة الى ٧٠ بالمائة (حوالى ١٧٠ مليونا) في نهاية القرن . طبعا ، تتفاوت نسبة سكان المدن من قطر عربي الى آخر، فبعض البلدان العربية هي في الواقع مدن ـ دول City States ، كما هو الحال في الخليج حيث يزيد سكان المدن في بعضها على ٨٠ بالمائة من مجموع السكان ، وهم في تزايد بمعدل مذهل يصل الى ١٥ بالمائة سنويا ، وقد تضاعف عدد سكان بعض هذه المدن خلال اقل من عشر سنوات . مقابل هذه المدن ـ الدول (الكويت والامارات وقطر والبحرين) ، هناك بلدان عربية اخرى ريفية تقل فيها نسبة سكان المدن عن ٣٠ بالمائة من مجموع سكانها ، مثل اليمن الشمالي (١٠ بالمائة) والسودان (٢٥ بالمائة) وموريتانيا (٢٣ بالمائة) والصومال (٣٠ بالمائة) . وبين هذين الطرفين تقع فئة ثالثة يغلب فيها سكان المدن ، مثل لبنان (٧٦ بالمائة) والعراق (٧٢ بالمائة) والاردن (٥٦ بالمائة) والجزائر (٥٢ بالمائة) ، وفئة رابعة لا تزال تغلب فيها نسبة سكان الريف مثل المغرب (سكان المدن يشكلون ٤١ بالمائة).

---

(٥٧) الحسيني ، المدينة : دراسة في علم الاجتماع الحضري ، ص ٤٤ و٢٤٣ .

(٥٨) المصدر نفسه ، ص ٢٤٤ .

(٥٩) المصدر نفسه ، ص ٢٤٦ .

وللمقارنة مع البلدان غير العربية ، نذكر ان نسبة سكان المدن تبلغ حوالى ٧٥ بالمائة في اميركا الشمالية و ٦٥ بالمائة في اوروبا و ٤٥ بالمائة في اميركا اللاتينية و ٣٠ بالمائة في آسيا و ٢٠ بالمائة في افريقيا .

ويزداد معدل نمو سكان المدن العربية ككل بحوالى ٥ الى ٦ بالمائة (يعود نصف هذا المعدل الى تزايد طبيعي ، ونصفها يعود الى الهجرة من الريف) . وبسبب الهجرة من بلدان عربية واجنبية ، تزداد مدن البلدان المنتجة للنفط بنسبة عالية تبلغ ١٨ بالمائة في مدينة الكويت و ١٥ بالمائة في الدوحة و ١٠ بالمائة في الرياض التي بدأت عاصمة سياسية ولم يكن عدد سكانها حتى ١٩٤٠ يزيد على عشرين الفا وبلغ في السبعينات ٣٦٦ الفا .

وتمثيلا لنمو المدن في الوطن العربي ، نشير الى الاحصاءات التالية : في مصر ، كان عدد سكان المدن اقل من نصف مليون في ١٨٢١ (اي حوالى ١٠ بالمائة من مجموع السكان) ، وارتفع هذا الرقم في مطلع القرن العشرين الى اكثر من مليون ونصف (اي حوالى ١٥ بالمائة من مجموع السكان) . ثم ارتفعت هذه النسبة الى ٤١ بالمائة عام ١٩٦٦ ، والى ٤٤ بالمائة عام ١٩٧٤ .

وتشير الاحصاءات السورية الرسمية (١٩٧٨) الى ان نسبة نمو سكان المدن بين ١٩٦٠ و ١٩٧٠ بلغت حوالى ٥ بالمائة في دمشق ، و ٤ بالمائة في حلب ، و ٦,٤ بالمائة في اللاذقية ، و ٩,٨ بالمائة في الرقة ، و ٥,٧ بالمائة في الحسكة ، و ٦,٩ بالمائة في طرطوس .

وتضاعفت نسبة سكان المدن اربع مرات خلال ربع قرن فقط (١٩٥٠ - ١٩٧٤) في السعودية والكويت وقطر والامارات العربية . في الكويت ، مثلا ، ارتفعت هذه النسبة من ٥١ بالمائة عام ١٩٥٠ الى حوالى ٩٠ بالمائة عام ١٩٧٤ . كان عدد سكان الكويت حوالى ٣٥ الفا في مطلع القرن العشرين ، وارتفع الى ٦٠ الفا في الثلاثينات ومئة الف في الاربعينات ، وقفز الى نصف مليون في الستينات ، ويتوقع ان يصبح حوالى خمسة ملايين في نهاية القرن . وحسب الاحصاءات الرسمية ، كان عدد سكان بغداد ١٥٠ الفا عام ١٩٠٨ ، واصبح ٣٥٠ الفا عام ١٩٣٥ ، وثم ٧٩٣ الفا عام ١٩٥٧ ، فمليون ونصف عام ١٩٦٥ ، ووصل الى مليونين ونصف عام ١٩٧٧ .

ولمزيد من التدليل على نمو المدن العربية ، نورد هنا تقديرات لسكان بعضها خلال المنتصف الاخير من القرن العشرين :

جدول رقم (١)
تقديرات عدد سكان المدن العربية الكبرى

المدينة	عدد السكان في الخمسينات	عدد السكان في السبعينات	توقعات عدد السكان في سنة ٢٠٠٠
الاسكندرية	١٠٠٠٠٠٠	٢٠٠٠٠٠٠	٧٢٠٠٠٠٠
بغداد الكبرى	٧٨٤٠٠٠	٢٢٠١٠٠٠	١٢٠٠٠٠٠٠
بيروت الكبرى	٦٠٠٠٠٠	١٠٠٠٠٠٠	٣٥٠٠٠٠٠
تونس	-	٧٥٥٠٠٠	٢٣٠٠٠٠٠
الجزائر	-	١٢٠٠٠٠٠	٤٨٠٠٠٠٠
حلب	٤٦٠٠٠٠	٦٥٠٠٠٠	٢٢٠٠٠٠٠
الدار البيضاء	-	١٣٩٥٠٠٠	٥٠٠٠٠٠٠
دمشق	٤٥٥٠٠٠	٨٥٠٠٠٠	٣٠٠٠٠٠٠
القاهرة	٢٥٠٠٠٠٠	٥٧٠٠٠٠٠	٢٠٦٠٠٠٠٠
الكويت	١٢٥٠٠٠	٥٧٠٠٠٠	٤٥٠٠٠٠٠

المصدر : احتسبت من : بالنسبة لعدد السكان في السبعينات وتوقعات نهاية القرن :

Saad Eddin Ibrahim, «Population of the Arab World: An Overview,» in: Saad Eddin Ibrahim and Nicholas S. Hopkins, eds., *Arab Society in Transition: A Reader* (Cairo: American University in Cairo, 1977), p. 3.

جدول رقم (٢)
تطور سكان المدن في المملكة المغربية
للفترة ١٩٥٠ - ١٩٧٥

السنة	عدد المدن	عدد سكان المدن	نسبة سكان المدن من مجموع السكان
١٩٠٠	٢٧	٤٢٠٠٠٠	٨,٥
١٩٢٠	٤٠	٧٥٠٠٠٠	١١,٠
١٩٣٦	٥٦	١٤٠٠٠٠٠	١٦,١
١٩٥٢	٩٢	٢٥٠٠٠٠٠	٢٦,٠
١٩٦٠	١١٧	٣٤٠٠٠٠٠	٢٩,٣
١٩٧٠	١٩٥	٦٦١٩٠٠٠	٣٨,٢

المصدر : احتسبت من :

Saad Eddin Ibrahim, «Population and Urbanization in Morocco,» *Cairo Papers in Social Science*, vol. 3. monograph 5 (May 1980), p. 26.

ان تـزايد سكـان المدن يعـود بالـدرجـة الاولى ، الى الهجـرة والنـزوح ، والى التـزايـد الطبيعي ، اذ يكاد يتساوى معدل الولادات في القرية والمدينة بينها ينخفض معدل الوفيـات في الاخيـرة عنه في السـابقـة . وتتصف المـدينـة في هـذا المجـال ، بـالاضـافـة الى نمـو السكـان السريع ، بما يلي :

١ ـ نتيجة للهجرة ، هناك نسبة عالية من فئة الاعمار الشابة (ومن الذكـور اكثـر منها من الاناث) في المدينة ، بينها ترتفع نسبة فئة المعمرين في القرية .

٢ ـ هناك في معظم البلدان العربية مدينة واحدة ضخمة مع وجود فرق كبير في عـدد السكان بينهـا وبين المـدن الاخرى (بغـداد ، دمشق ، بيروت ، عمـان ، القـاهـرة ، تـونس ، الخ .)، الامـر الذي يحـدث خللا في الواقـع السيـاسي والاقتصـادي والاجتمـاعي والثقـافي . ويحدث ان تـطغى مدينتـان على بقيـة المـدن والـريف . هنـاك في مصـر القـاهـرة والاسكندرية ، وفي سوريا دمشق وحلب ، وفي لبنـان بيروت وطـرابلس ، وفي العراق بغـداد والبصرة ، وفي السعودية الرياض وجدة ، وفي ليبيا طرابلس وبنغازي ، الخ .

٣ ـ هناك ايضاً ازدواجية المدينة القديمة والجديدة في عدد من المدن العربيـة مثـل الجزائر والـرباط وتـونس والقاهـرة وغيرهـا . ومما يـزيد من حـدة هذه الازدواجيـة الاختلاف الكبير بين المدينة في شتى جوانب الحياة . تتصف المدينة القـديمة بـطابعها التقليـدي ، وتراكم منـازلها وازقتها الضيقة الملتـوية المتشعبـة ، وازيائهـا الشعبية ، وتشـابك الاسـواق التجاريـة ومحـلات الحرف اليـدوية والمقـاهي والمطاعم الشعبيـة بالمنـازل السكنية ، وازدحـام سكـانها ، وفقـرها . وعـلى العكس من ذلك ، تتصف المـدن الجديـدة بطابـع حديث اوروبي ، وتـوزع وارتفاع منازلها وشوارعهـا الواسعـة المستقيمة ، وازيـائها الاوروبيـة ، ومتاجـرها التي تتعـامل على الاغلب بالبضائع الاستهـلاكية المستـوردة ، وتوزع سكـانها ، ومستواهـا المعيشي المرتفع .

٤ ـ هناك ظاهـرة نشوء مـدن « الاكواخ » و« الصفيـح » التي يقطنهـا النازحـون الفقـراء من الـريف والـلاجئـون والعمـال الاجـانب غـير المهـرة . من المعـروف ان بيـروت احيـطت خلال ربـع القرن الاخـير بحزام الفقـر الذي كـان مسـرحـا دائـما للحـرب الاهليـة (١٩٧٥-) . كـذلـك عـرفت القـاهـرة بـ « مـدن الامـوات » ، والاحيـاء ذات الـطابـع الـريفي وغيرهـا مما يعـاني من غياب مختلف التسهيـلات والخدمـات (هناك تقـدير ـ ١٩٨٣ ـ بـان ثلث سكـان القـاهـرة يفتقـدون التسهيـلات والخـدمـات الاسـاسيـة من كهـربـاء وميـاه ومجارير) . وكما عرفت مدينة بغداد « مدينة الثورة » التي انشئت لاستيعـاب المهاجـرين الجدد من الـريف ، وخاصـة من المناطق الجنـوبية . وفي اطـراف تونس مـدن واحياء عـدة من هذا النوع مثل جبل الاحمر والسيدة المنوبية وبرج علي الريس وسيدي فتح الله .

٥ ـ هناك اخيراً مشكلة كثافة السكان (حوالى مئة الف شخص في الكيلومتر الواحد في بعض احياء القاهرة)، واحتكار التسهيلات الاساسية من جامعات ومدارس ومستشفيات واطباء

ووسائل الاتصال (يقطن ٦٥ بالمائة من اطباء العراق في بغداد ، هذا عدا نوعية العناية الطبية) ، واستهلاك الغالبية الكبرى للدخل القومي .

وللتعمق في طبيعة نمط المعيشة المتميز في المدينة ، نتناول فيما يلي واقع التنظيم الاجتماعي ونوعية القيم السائدة .

١ ـ التنظيم الاجتماعي في المدينة

مقابل حياة الرعي التي تسود في البادية وحياة الزراعة في القرية ، تسود في المدينة حياة التجارة والصناعة والحكم والثقافة والترفيه . يستدعي كل ذلك الانفتاح على الخارج ، وقيام البيروقراطية السياسية ،وسيادة العلاقات والتنظيمات الرسمية المحكومة بالتعاقد اكثر مما هي محكومة بالعلاقات الشخصية (او يفترض ذلك) مقابل البنى اللارسمية والاولية التي هي اكثر رسوخا في حياة القرية والبادية .

تتشكل البنية السياسية في المدينة من شبكة العلاقات المنتظمة في مؤسسات الدولة التنفيذية والتشريعية والقضائية وفي الاحزاب والمنظمات السياسية ، وفي الجيش وقوى الامن العام ، وفي النقابات والمؤسسات الصحافية ، الخ . ان مراقبة عابرة للمدن العربية تظهر لنا دون صعوبة شموخ مؤسسات الدولة وحضورها الدائم من قلاع واسوار ومبان عامة وقصور ومجالس برلمانية ووزارات ومحاكم .

وتشمخ في المدن العربية مؤسسات الدين الرسمية كالمساجد بمآذنها وقبابها المرتفعة فوق المدينة ومراكزها وساحاتها واحيائها واسواقها التجارية ، التي كثيرا ما تحيط بمؤسسات العبادة التي تشمل بالاضافة الى ذلك الجامعات والمدارس الدينية والمحاكم المذهبية .

وتشارك المؤسسات الاقتصادية المؤسسات السياسية والدينية نفوذها وشموخها ، فتطغى الابنية والمكاتب التجارية والاسواق والبنوك والشركات والمطاعم والمقاهي والنوادي والفنادق .

ويلي هذه كلها بالاهمية المؤسسات الثقافية من جامعات ومدارس واندية وقاعات تتوزع دونما اهتمام (يستثنى منها ما كان قديما كالمدارس الموجودة في المغرب مثلا ، والتي كانت في حينه تابعة للمؤسسات الدينية الرسمية) .

نتيجة لرسوخ هذه المؤسسات العامة من سياسية واقتصادية ودينية وثقافية ، نشأت في المدن تركيبات طبقية واضحة . تستقر في المدينة الطبقات الحاكمة من ارستقراطيين وتجار وصناع كبار واقطاعيين ، والطبقات البرجوازية الصغيرة من مهنيين كالاطباء والمحامين والصحافيين والاساتذة والموظفين ، والطبقات العاملة . بسبب وجود هذه المؤسسات والطبقات كلها في المدينة ، وبسبب سهولة الاتصال والتنظيم ، تعتبر المدينة مركزا مهما لنشوء الوعي الطبقي وللتكتل في احزاب ونقابات وجمعيات تعمل لمصلحة جماعاتها .

ولا تنفصل المؤسسات الرسمية هذه عن الولاءات التقليدية من عائلية وطائفية . بالاضافة الى التجمع حول تنظيمات ذات اصول طبقية كالاحزاب والنقابات والجمعيات ، نجد ان للوعي الطبقي انعكاساته في مجالات عدة من الحياة الاجتماعية التقليدية كانتساب العائلات للحرف التي تزاولها فتتخذ كنيات مثل آل حداد وآل نجار وآل نحاس وآل خياط وآل بيطار وآل بستاني وآل صباغ ودباغ وخباز وطحان وسكاف وقبنجي وسمان ولحام ولبان وحلال وحطاب وفران ، الخ . ولا تنفصل النشاطات الاقتصادية التي يزاولها الناس عن الانقسامات الاجتماعية الاخرى ، فتكون بعض الحرف وراثية في الاسر وتقبل بعض الطوائف على بعض المهن اكثر او حتى دون غيرها . ومن اوجه العلاقة بين المهنة والدين ان بعض الحرفيين نظموا صفوفهم المهنية على شاكلة بعض الفرق الصوفية والطائفية . يذكر عالم الاجتماع اللبناني زهير حطب ان الفرق الصوفية كانت تضم الكثير من الحرفيين والصناع ، « فقوي التيار الى درجة انتهى فيها اكثر العاملين في بعض فروع حرفة معينة الى طريقة صوفية واحدة . فاقتبسوا عنها الكثير ، خاصة ما تعلق منها بعلاقاتهم المتبادلة فتكرس وجود « الصنف » (اي صنف السلعة) او « الطائفة » (جماعة العاملين في حرفة واحدة) او ما نسميه اليوم « نقابة » . كل صنف يضم ثلاث فئات من العاملين هم : المعلمون والصناع والمبتدئون » . ويلحظ حطب ان علاقة المبتدىء بالمعلم كانت شبيهة « بعلاقة المريد بشيخ الطريقة الذي عليه ان ينقل سره اليه وان يعلمه تقاليد الفرقة » ، وان « التركيب الداخلي للجماعة الحرفية كان يتوافق مع تركيب الاسرة من جهة باعتبار ان معظم العاملين في الحرفة هم من الاقرباء » . ونتيجة لعلاقة الحرف بالطائفة والاسرة اصبح « لكل حرفة شيخ ينتخبه معلمو الصنعة » ، وكانت المشيخة هذه في بعض الحرف « تنتقل بالارث من الاب الى الابن ، شرط ان يوافق على ذلك معلمو الحرفة». وقد لعب الدين دوراً في تنشيط التجارة كما لعبت التجارة دورها في تنشيط الدين، فالحج مثلاً ، لم يكن « رحلة دينية فقط» بل كان كذلك « رحلة تجارية» اذ كان الحجاج « يحملون معهم بضائع بلادهم . . ليبيعوها في المدن التي يمرون فيها ويشترون مقابلها عند عودتهم بضائع تلك المناطق ، وكانوا [إبان الحكم العثماني] معفيين من رسوم الصادر عند توجههم الى الديار المقدسة ، ومن رسوم الوارد عند عودتهم منها »[٦٠] .

إذاً الحرفة التي هي في اساس التنظيم الاقتصادي ، والاسرة التي هي في اسس التنظيم الاجتماعي ، والطائفة التي هي في اساس التنظيم الديني ، ليست منفصلة بل متداخلة تداخل هذه النشاطات المتنوعة . ان اختلاف تركيب الاسرة في المدينة يختلف كماً وليس نوعاً عنه في القرية ، فهي ايضا عائلة ممتدة مع ميل اوضح نحو النووية كما سنرى في الفصل السادس . ان الاوضاع المهنية والاقتصادية (وهي تجارية وحرفية وليست صناعية ثقيلة) اقتضت نشوء العائلة الممتدة ذات السلطة الابوية المركزية والتماسك الداخلي والتلاحم مع الفروع . من هنا تقارب فروع العائلة وتسمية بعض احياء المدينة باسماء العائلات التي تسكنها .

---

(٦٠) حطب ،تطور بنى الاسرة العربية والجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة ، ص ١٧١ ـ ١٧٢ .

وقد جرى تحول في جميع هذه البنى منذ بداية القرن التاسع عشر اثر بدء الاحتكاك مع الغرب ، وما استتبع ذلك من نمو التجارة ، واستخدام التكنولوجيا الغربية ، وحلول نمط الاقتصاد النقدي محل نمط اقتصاد الاعاشة القائم على شبه الاكتفاء الذاتي وتبادل السلع ، وقد جاء ذلك ، خاصة ، على حساب الحرف المحلية وتنظيماتها فبدأت بالتدهور . وبين التحولات المهمة ، كما يذكر السيد الحسيني ، ظهور مدن جديدة (بور سعيد والاسماعيلية والسويس) ، وانتعاش المدن البحرية والموانىء (بيروت ، الاسكندرية ، تونس ، الجزائر ، الرباط ، جدة ، عدن ، البحرين) ، والهجرة من الريف ، وتضييق الفجوات بين البادية والقرية والمدينة بنشوء المواصلات وبين الاحياء نفسها داخل المدينة ، وقيام الاحزاب والنقابات والطبقات العمالية والبرجوازية الصغيرة والوسطى ، وانتشار التعليم ، وارتفاع مستوى المعيشة ، واكتشاف النفط ، الخ .

شكل الحي او الحارة ، تقليديا ، وحدة اجتماعية مهمة في حياة المدينة العربية . وربما يمكن القول ان كل مدينة عربية كانت ، في الاساس ، مجموعة احيائها المتميزة فألفت عملا فسيفسائيا فريدا مختلفا اختلافا جوهريا عن المدن الصناعية في الغرب . كانت القاهرة ، وربما ما زالت الى حد ما ، عملا فسيفسائيا يتألف من احياء كبيرة تتألف هي بدورها من احياء صغيرة : كانت وربما ما زالت تتألف من مجموع القاهرة القديمة ، والسيدة زينب ، والدرب الاحمر ، وباب الخلق ، والغورية ، وخان الخليلي ، والموسكي ، والازبكية ، والقاهرة الجديدة ، وبولاق ، والتوفيقية ، وعابدين ، وغاردن سيتي ، والمنيل ، والروضة ، والجزيرة ، والزمالك ، والعجوزة ، وامبابة ، والدقي ، والجيزة ، وغيرها . كذلك يمكن ان يقال ان دمشق هي تقليديا مجموعة احياء المهاجرين والتجارة والقصور والشاغور والميدان وساروجه والقنوات والمزة الجديدة والقديمة والمزرعة والمالكي وابو رمانة والطبالة والصالحية والعدوي ، الخ . وكانت بغداد حي الرصافة (مقر الحكومة) والكرخ (مقر الشعب) ولكن الصورة تغيرت الآن. وربما ما تزال صنعاء هي مجموعة حارات الوادي والنعمان والغمدان وبير الدار وبير ابو شملة والمصبنة وسمرة والنور والجول وعمر وطبري ، وابواب اليمن والسلام والفرضة والروم والبلاغة ، الخ .

وهذا ما يصدق على المدن العربية الاخرى في المشرق والمغرب دون حاجة للتكرار . ما يهم بالدرجة الاولى ان هناك علاقة وثيقة بين فسيفسائية الاحياء والبنى او التركيبات الاجتماعية الاخرى : فهناك علاقة مهمة بين الاحياء والطبقات الاجتماعية بمعنى ان بعض الاحياء هي مسكن الطبقات الفقيرة واخرى هي مسكن الطبقات الغنية . يتبين هذا التشابك بدقة متناهية ، من خلال دراسة جانيت ابو لغد للقاهرة . فبناء على الاحصاءات الرسمية ، تمكنت ان تحدد ثلاث عشرة منطقة تتميز بانماط معيشتها من حيث الازياء ، وانساق الزواج والاقامة ، ومستوى التعليم ، والمهن . هناك احياء الطبقة الغنية مثل الزمالك وغاردن سيتي ، واحياء الطبقة المتوسطة مثل الدقي وبعض الروضة والمنيرة والمنطقة

الممتدة من الفجالة والظاهر والسكاكيني حتى الوايلي والعباسية ، واحياء الطبقة الفقيرة مثل القلعة ومدينة الاموات وبعض الجيزة والسيدة زينب والدرب الاحمر والجمالية وشبرا وامبابة(٦١) .

وتوجد في بعض الاحياء ، الطبقات والاقليات والطوائف والمهن . فهناك مثلا ، احياء فقيرة من الشيعة (مثل الغبيري والشياح في ضواحي بيروت) ، واحياء تتركز فيها بعض الصناعات والمهن (مثل شبرا وحلوان في القاهرة) ، واحياء يقطنها الفلاحون النازحون من الريف (مثل امبابة في القاهرة ، ومدينة الثورة في بغداد ، وجبل الاحمر في تونس) ، الخ .

وتتصل بواقع الاحياء عدة ظواهر اجتماعية ذات اهمية بالغة نشير باقتضاب الى بعضها :

ـ ان عناوين المنازل تعرف حسب الحي والملك وبعض المعالم الاخرى اكثر مما تعرف حسب اسماء الشوارع والارقام .

ـ تسود في الاحياء العلاقات الشخصية الوثيقة فلا تعرف ذلك التفسخ الاجتماعي الذي يسود المدن الصناعية في الغرب والذي يؤدي الى انتشار الانحراف والانتحار والادمان والاجرام ، الخ . وتقع مسؤولية الضبط الاجتماعي على عاتق سكان الحارة فيحلون مشاكلهم فيما بينهم وبانفسهم .

ـ يشكل الحي او الحارة وحدة اجتماعية ايكولوجية Ecological تامة مترابطة تملك ثقافة فرعية Sub Culture ضمن ثقافة المدينة الاعم .

ـ كثيرا ما تسمى الاحياء باسماء العائلات او الجماعات الاثنية والطائفية التي تقطنها (حارات الشركس واليهود والاكراد والسريان) او باسماء المهن فيها وقربها (التجارة والنحاسين والعطاريين والسوق العمومي والصاغة) .

ـ ان عددا من الروايات العربية تركز على احياء محددة وتعالج مشاكلها الخاصة ، مثل روايات نجيب مفوظ (زقاق المدق ، **القاهرة الجديدة** ، **خان الخليلي** ، **بين القصرين** ، **قصر الشوق** ، **والسكرية** ، **اولاد حارتنا**) .

ـ ان المهاجرين من القرى الى المدن يميلون للسكن حيث يسكن اهل قريتهم او منطقتهم واقاربهم . من هنا ما ذهبت اليه جانيت ابو لغد في مصطلحها « ريفية المدن »

---

(٦١) Janet Abu-Lughod, *Cairo: 1001 Years of the City Victorious* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1971); Charlotte A. Knott, «Development of Housing and Housing Policy in Tunis,» (Ph. D. dissertation, Georgetown University, 1982), and

الحسيني ، المدينة : دراسة في علم الاجتماع الحضري ، ص ٣٢٠ ـ ٣٢١ .

Ruralization اذ تعيش عائلات القرية الواحدة في حي واحد ينقلون معهم عاداتهم وقيمهم وانماط المعيشة الاخرى(٦٢) .

ـ تفتقد المدن العربية للتخطيط وخاصة فيما يتعلق بالحدائق العامة والشوارع والابنية فتنمو عفوياً حسب المصالح الخاصة والانتماءات والولاءات الاولية .

ـ تجري في الاحياء نشاطات عدة تشمل الدكاكين والمحلات العامة والصناعة (اعمال جلدية ومعدنية وتجارية وميكانيك) والكارات التي يمتهنها سكان الحي او غيرهم (الباعة المتجولون ، باعة الفول المدمس ، والمقاهي ، ومحطات العربات) . بذلك يتلاشى احياناً الفصل بين المنطقة العامة والمنطقة الخاصة(٦٣) .

ان هذا التنظيم الاجتماعي العام والخاص ضمن المدينة العربية ـ وهي مدن سياسية تجارية ادارية حرفية في اساسها ـ يميزها عن المدن الصناعية الغربية ويجعلها تشترك مع القرية ببعض المظاهر الاساسية كالتي اشرنا اليها . ان سكان المدن ، وخاصة السكان الاصليين في المدن القديمة ، يشعرون داخل بلدهم بالانتماء العميق وبالغربة في الخارج . يصف كاتب مغربي شعور احدى شخصيات قصصه تجاه مدينة فاس بالكلام التالي : « انني ما شعرت بالسعادة الا في هذه المدينة . ففيها عرفت الحب وبها ذقت طعم الهناء والسرور . وبها تفتحت نفسي وانبثق قلبي . . . ولذلك جعلتها لي وطناً . . اني اخذت عليك العهد بالاخلاص فوفيت ، وليتني اخذت عليك العهد بأن لا تغادر فاساً أبد الدهر . . انك تعيش في بلدك ، تحوطك العناية والاجلال ويخصك الناس بانواع التعظيم والاحترام ، فكيف بك في بلدة لا اخ لك فيها ولا صديق »(٦٤) .

يبدو واضحاً ان سكان المدن العربية ، اذاً ، لا يزالون يستمدون سعادتهم من العلاقات الشخصية الوثيقة وليس فقط من النجاح المادي او النفوذ فحسب .

٢ ـ نوعية القيم السائدة

تتبلور العلاقة بين الموقع الطبقي والقيم في حياة المدينة . فيما تتمسك الطبقات الحاكمة البرجوازية بقيم النجاح والربح والكسب المادي والطموح والتحديث والاقتباس والسفر والانضباط والاعتماد على النفس ، نجد ان الطبقات الكادحة تشدد على قيم العلاقات

---

(٦٢) Janet Abu-Lughod, «Migrant Adjustment ot City Life: The Egyptian Case,» *American Journal of Sociology*, vol. 47,no. 1 (July 1961), pp. 22-32, and Karen Kay Petersen,«Villagers in Cairo: Hypotheses versus Data,» *American Journal of Sociology*, vol. 77, no. 3 (1971), pp. 560-573.

(٦٣) انظر : Nawal M. Nadim, «Family Relations in a Hara in Cairo,» in: Saad Eddin Ibrahim and Nicholas S. Hopkins, eds., *Arab Society in Transition: A Reader* (Cairo: American University in Cairo, 1977), pp. 101-120.

(٦٤) احمد بناني ، **فاس في سبع قصص** (الرباط : مطبعة الرسالة ، [د. ت .])، ص ٤٧ ـ ٤٨ .

الشخصية في الجيرة والقيم العائلية والصبر والايمان وتلك القيم المشابهة او المتصلة بها والتي تشارك فيها اهل القرى الى حد بعيد .

ان الحياة بالنسبة للفئات البرجوازية ، وخاصة التجار والصناعيين والحرفيين الكبار ، هي « سعي وكفاح ، لا غيبوبة واحلام »[٦٥] ، كما كان يسعى السندباد البحري ، من جزيرة الى جزيرة ومن بحر الى بحر ، ومن بر الى بر في سبيل المتجر والكسب والفوائد ، ويحلمون بالقصور والجواهر والخدم والحشم . وتقتضي حياة السعي والكفاح هذه التشديد على العقلانية والواقعية والاعتدال والدهاء والشطارة والاستفادة من الفرص والانجاز والانفتاح الذهني والفعالية وما شابه ذلك من القيم التي تسهم في تحسين مستوى المعيشة . يشجعون الاعتماد على الذات والفردية والاقبال على العلم والثقافة ، مفضلين تلك العلوم العملية التي تحقق لهم النجاح والنفوذ والغنى على العلوم الاجتماعية والانسانيات وغيرها مما ينمي التساؤل والنقد وتغيير منطلقات النظام السائد .

وتشدد القيم البرجوازية على التحديث واقتباس التقنية والازياء مما له ارتباط بالاستهلاك والرفاهية والجاه . وفي هذا المجال تشدد هذه الطبقات البرجوازية على مفهوم خاص للحرية لا يتعلق بتحرر العقل والنفس ، بقدر ما يعني عدم تدخل السلطة بشؤونهم انطلاقا من مقولة الاقتصاد الحر الذي يؤمّن للاغنياء والاقوياء ان يصبحوا اكثر قوة وثراء ويجعل الضعفاء والفقراء اقل قدرة على المنافسة وتنمية امكانياتهم ، وبالتالي اكثر ضعفا وفقرا .

ومن قيم هذه الطبقات ايضا اللياقات والاناقة والنعومة والرسميات والتهذيب ، وخاصة ما يتعلق منها برموز الوجاهة التي يعتبرون انها تميزهم عن بقية الشعب وبتلك الاصول التي يصعب على الطبقات الوسطى الجديدة ان تقلّدهم بها . لذلك يتمسكون حرفيا احيانا ، بالاصول ويلحظون توا اي شذوذ او تزييف لهذه الاصول ولا يحملون الكثير من التقدير للتعبيرات العفوية . من هنا انهم لا يسمون الاشياء بأسمائها ويشمل قاموسهم كلمات عديدة يرونها نابية فيتجنبون استعمالها في الحياة العامة .

ويترسخ في هذه الطبقات مفهوم الملكية الفردية الخاصة ، الذي يكون معدوما في البادية وضعيفا في القرية . بل يضاف الى ذلك مفهوم الحياة الخاصة في المدينة فيصبح للفرد ليس غرفته ومقتنياته الخاصة يحتكرها دون غيره فحسب، بل يصبح له عالمه الذي لا يجوز على الآخرين اقتحامه دون انذار .

وفيما يتعلق بالقيم العائلية في هذه الطبقات ، نجد ان فكرة التعاون ما تزال قائمة لان النشاط الاقتصادي لا يزال شأنا عائليا . غير ان هذا التعاون يكاد ينحصر في عالم الرجال

---

(٦٥) المصدر نفسه ، ص ٦٦ .

الراشدين ويعزل عنه الاطفال وحتى النساء اللواتي يشرفن على المنزل اكثر مما يعملن فيه . تحاط سيدات العائلات البرجوازية الكبيرة بالخدم ، فيكتفين بالاشراف وينصرفن للتزين وتبادل الزيارات والمآدب ويتنافسن بشراء الثياب الفخمة والمفروشات الثمينة والمجوهرات والحلى وغيرها من ادوات الزينة . وحديثا بدأت فتيات هذه العائلات تقبل على التعليم العالي والسفر وتنضم للنوادي المتنوعة وتتبضع في اسواق لندن وباريس وروما ونيويورك ، وحتى تتزلج في جبال الالب احيانا . بكلام آخر ، فيما يجاهد رجال الطبقات الغنية في المدينة في سبيل الكسب المادي ، تنعم نساؤهم بشتى مظاهر الغنى . وحتى حين يقبلن على التعليم العالي لا ينتظر منهن في اوساط هذه الطبقات ان يتخذن العلم مهنة حياة .

وتسود في اوساط هذه الطبقات القيم الدينية الرسمية فيكون التشديد على النصوص والافكار المجردة والمؤسسة . وبذلك يكون الدين قوة ضابطة مثله مثل النظام السياسي فتتشكل هرمية كهنوتية واضحة ترتبط بالطبقة الحاكمة . بل تصبح المؤسسة الدينية ، على هذا المستوى ، اداة من ادوات النظام وفلسفة تسوّغ اعماله ، وتمنحه الشرعية الضرورية .

وتشدد عائلات البرجوازية الصغيرة القديمة منها والجديدة على الكسب ايضا ، وتنزع الى تقليد البرجوازية الكبرى والحلول محلها اذا امكن . ومهما كان مجال نشاطها ، فانها تقرن اهمية هذا النشاط بنتائجه المادية بما في ذلك النشاط الثقافي . ان ابناء وبنات هذه الطبقات يفضلون من الثقافة والعلوم ما «يطعم خبزاً » ، وما له علاقة بالاشياء اكثر مما له علاقة بالناس والافكار كالهندسة والاقتصاد والتجارة . بل هم حين يختارون الطب والمحاماة والادارة مما له علاقة بالناس ، فان الناس في هذه الحالة يتحولون الى ادوار ووظائف في معادلة التبادل المادي والبيع والشراء . ان هذه الطبقات شديدة الولع بلعبة تحسين اوضاعهم ومهما كانت السبل وباسرع وقت ممكن ، ومأخوذة الى حد بعيد بتحقيق احلامها المعيشية فتقلد الطبقات الغنية في جميع مظاهر حياتها ، وتفتن برموز النجاح المادي وابراز مكاسبها . وهي بقدر ما تقلد الطبقات الغنية وتعنى بابراز رموز مكانتها الجديدة ، تميل للتنصل من الطبقات الفقيرة الكادحة والتعالي عليها والتنكر لحقوقها بتحميلها قناعات ومعتقدات وآراء مجحفة بحقها . وهي تلجأ للواسطة الشخصية مع النافذين في سبيل تدبير امورها اليومية كما ترغب في ان يلتجيء اليها ابناء الطبقات الفقيرة فتلعب دورا وسيطا بين الطبقات العليا والدنيا .

وللعائلة اهميتها الخاصة في الطبقات البرجوازية الصغيرة الجديدة والقديمة . هناك تشديد على التلاحم والتعاون دون عزل المرأة عن النشاط الاقتصادي كما في الطبقات الغنية . تميل النساء في الطبقات البرجوازية الصغيرة للعمل الجاد والكفاح جنبا الى جنب مع اهلهن وازواجهن فيما بعد . وهي ، في الوقت الذي تعنى فيه بابراز رموز مكاسبها ، تسعى الى التوفير والتنظيم وتنشئة الاطفال على الاعتماد على الذات بالمعنى الفردي لا بالمعنى الجماعي والعمل في سبيل المجتمع وكرامته .

والدين في البرجوازية الصغيرة هذه ولاء للطائفة وممارسة علنية ، فتحقق من خلاله طموحاتها للنفوذ والاستفادة ، ولكنها تحرص في الوقت ذاته على التقرب من الطوائف الاخرى فيتشكل لها وجهان : وجه عام منفتح مساير ، ووجه خاص يولع بالاستغابة والتجريح .

وفيما يتعلق بموقف هذه الطبقة من النظام العام ، نجد ان من يتحررون من ابنائها وبناتها يؤيدون وينضمون احيانا الى الاحزاب القومية . غير ان الغالبية تتبع القيادات التقليدية ويتخوفون من اي تغيير قد يهدد مكاسبهم الجديدة .

ويلي الطبقات البرجوازية الكبرى والصغرى تدرجا الى اسفل الطبقة المتوسطة السفلى التي لم تتحرر بعد من الفقر ، وان تمكنت من ان تحقق القليل من المكاسب . هي ايضا تسعى مأخوذة بحلم النجاح المادي الا انها نادرا ما تنجح . بل كثيرا ما تفشل كأن هناك قوة تدفعها دائما الى اسفل . تصور لنا روايات نجيب محفوظ هذه الظاهرة الاجتماعية فنجد ابناء هذه الطبقة يكافحون عبثا وينتهون في اغلب الاحيان الى فشل ساحق تماما كاسراب السمان التي تصورها لنا رواية محفوظ **السمان والخريف** تتهاوى « الى مصير محتم عقب رحلة شاقة مليئة بالبطولة الخيالية »[٦٦] .

اذا كان هذا هو شأن الطبقة المتوسطة السفلى ، فكيف يكون شأن الطبقات الفقيرة ، لا شك ، ان مصيرها اكثر حتمية وكفاحها اكثر عبثية . ان مصدر قيمها ليس المكتسبات المادية ولا الكفاح المرير ، بل علاقاتها بالآخرين . ان قيمة القيم ، هي تلاحم العائلة والتضحية في سبيلها والتنعم بدفء المحبة فيها ، فيستمدون عزاء ومناعة واحساسا بالسعادة من العلاقات الشخصية الوثيقة ضمن العائلة والاقارب والاصدقاء والمعارف ، فتسود في اوساطهم قيم الاخوة والمحبة والتعاون او عكسها اذا ما اقتضت الظروف وخاب املهم باهلهم واصدقائهم وجيرانهم . وتستمد هذه الطبقات الفقيرة من الدين عزاء خاصا ، فتتعلم منه الصبر والايمان والطاعة والامتثال الخارجي مما يساعدها على التعايش مع القوى الخارجية التي تهددها باستمرار ، فتصبح حياتها انشغالا دائما بتأمين حاجاتها اليومية الاساسية .

هذه القيم الاجتماعية التي تسود حياة المدينة ، اذاً ، هي قيم طبقية في اساسها بسبب تبلور البنية الهرمية . هذا ما سنبحث فيه تفصيلا في الفصل الخامس .

رابعا : العلاقة بين البادية والفلاحة والحضارة

بعد ان وصفنا كلا من انماط المعيشة الثلاثة على حدة ، سنبحث فيما تبقى من هذا الفصل في طبيعة العلاقات بينها ، مشددين على التشابك والتفاعل ومركزين على ثلاث مسائل رئيسية : تتعلق المسألة الاولى بمدى كون العلاقات ، علاقات تكامل وانسجام ام علاقات

---

(٦٦) نجيب محفوظ ، السمان والخريف ، ط ٤ (القاهرة : مكتبة مصر ، ١٩٦٧) ، ص ٨٤ .

تناقض وصراع . وتتعلق المسألة الثانية بالعصبية وبالصور والمشاعر المتبادلة التي يحملها البدو والفلاحون والحضر لبعضهم البعض . اما المسألة الثالثة فتتعلق بالقيم المشتركة ومصادرها مشددين على مبدأ الانبثاق وليس على مجرد مبدأ الاقتباس .

١ ـ مسألة العلاقات : انسجام ام تناقض

كيف نصف العلاقات بين البادية والقرية والمدينة ؟ هل هي علاقات تكامل ام تناقض ام تجنب ، ام كل ذلك معا ؟

يذهب بعض الباحثين الى التشديد على علاقات التكامل ، فيركزون اهتمامهم على العلاقات التجارية وتبادل السلع والمصالح والمنافع والتحالفات . يقال لنا مثلا ان البدو يعتمدون على القرية والمدينة من اجل الكثير من حوائجهم الضرورية كالقهوة والارز والشاي والسكر والطحين والبصل والملح والاقمشة ، كما يحتاجون للخدمات الدينية والسياسية والتعليمية في القرى والمدن . ومن اوجه هذا التعاون ان بعض الفلاحين يعهدون للبدو برعي مواشيهم ، فيما يملك البدو بعض الاراضي الزراعية (كالبلح) فيعهدون بزراعتها او العناية بها للفلاحين مقابل الحصول على جزء محدد من المحاصيل . وقد يعمل البدو بنقل المحاصيل الزراعية للقرويين على جمالهم . وذكرنا سابقا ان البدو يؤمنون الحماية للقرى والمدن مقابل هبات واجور محددة ، وانهم يخدمون في الجيش والحرس الوطني والامن العام في عدد من البلدان العربية كالاردن والسعودية ويشكلون احيانا القوة المحاربة الضاربة . كذلك ذكرنا ان بعض عائلات الحضر كثيرا ما كانت ترسل ابناءها للعيش بين البدو من اجل اكتساب قيم الشجاعة وتحمل المشاق . وقد قيل انّ بين اوجه التكامل نشوء المدن في تقاطع الطرق التجارية العالمية او في اوساط مجموعات من القرى والقبائل فشكلت مراكز تجارية وصناعية وادارية يستفيد منها الجميع .

ويشدد بعض الباحثين على علاقات التجنب والعزلة وشبه الاكتفاء الذاتي ، فتوصف انماط المعيشة على حدة ، وعلى ان كلا منها عالم قائم بذاته . ويقال ان الحياة في البادية تقوم على الرعي والمحاربة ، والحياة في القرية على الزراعة ، والحياة في المدينة على التجارة والصناعة والادارة . بذلك تشكل علاقات العزلة والتجنب عوامل تجزئة في صلب المجتمع العربي كأنما كل من انماط المعيشة هذه عالم مستقل بذاته .

ورغم موافقتنا على بعض اوجه التكامل والتجنب ، فاننا هنا نرى العلاقات تقوم ايضا على التناقض والصراع . يورد علي الوردي في هذا المجال قولا للمؤرخ توينبي مؤداه ان قضية العلاقة بين هابيل وقابيل كما وردت في الكتب الدينية ليست سوى رمز للانقسام بين البداوة والزراعة ، وان الصراع بينهما هو رمز للصراع بين البداوة والحضارة،فقد جاء في التوراة ان هابيل كان راعيا وان قابيل كان فلاحا .

ان المدينة هي مركز السلطة وصنع القرارات وقد عملت دائما على اخضاع الفلاحين والبدو تحت سلطتها . في علاقتها مع البدو ، تحالفت المدينة مع بعض القبائل ضد القبائل الاخرى في رد الغزو او في تأمين الطرق التجارية مقابل اجور تفرض عليها في بعض الحالات فرضا (الجعالة) وقد تحالفت المدن مع القبائل في اجتياح القرى والسيطرة على املاكها . في هذا المجال ، استفاد الفتح الاسلامي من تحالف المدينة والبادية ، فتمت السيطرة على الفلاحين في الهلال الخصيب ومصر والمغرب العربي (هنا نذكّر مرة اخرى ان كلمة كافر قد تعني الفلاح ، اي ساكن الكفر) .

وقد اتخذ استغلال المدينة للقرية ، تقليدياً ، اشكالاً عدة ، كان بين اهمها الاقطاع الذي لم يتحرر الفلاحون من بعض مظاهره ورواسبه حتى الوقت الحاضر . فيما كان الاقطاعيون الذين يملكون الارض يعيشون في المدينة ويسيطرون على الحكم ، كان الفلاحون يعملون على الارض دون ان يمتلكوها او يسيطروا على مواردها . اظهرت لنا رواية **الارض** لعبد الرحمن الشرقاوي ان الفلاحين في الثلاثينات من هذا القرن وقبل ثورة ٢٣ يوليو كانوا ضحية حلقة من الاستغلال تصل بين الاقطاعي والعمدة والمأمور والمدير ووزير الداخلية والحكومة والاستعمار البريطاني،حتى كادت حياتهم نفسها،وليست الاراضي فحسب،ان تصبح ملكا للحكومة والحكام والباشوات . وبعد حوالى نصف قرن ، يعلق السيد الحسيني على هجرة الفلاحين الى المدينة ويقول كلاما مشابها ، « فان القرية لا تزود المدينة بالطعام فقط ، ولكن بالانسان ايضاً»[٦٧] .

ونتيجة لعلاقات الاستغلال والسيطرة شهد المجتمع العربي في اقطاره المختلفة صراعا مستمرا بين المدينة والقرية ، برز الى العلن في تلك التمردات والانتفاضات اليائسة التي يعقبها تعرض الفلاحين لبطش السلطة المركزية . وقد اقتضت بعض هذه الانتفاضات استعمال قوى جيوش الحكومات قبل التمكن من سحقها مؤقتا . ويبدو واضحا ان الحكومات والاحزاب السياسية لم تشرك عمداً الفلاحين في صنع التاريخ العربي . ويمكن اتخاذ هذا الاهمال ـ عدا عن الاضطهاد ـ دليلا على الطبيعة البرجوازية النخبوية للمنظمات والاحزاب السياسية . والموضوع ليس موضوع اهمال فحسب ، بل هو موضوع استغلال واذلال ، وكان القرآن الكريم قد اشار الى ﴿ . . . ان الملوك اذا دخلوا قرية افسدوها وجعلوا اعزة اهلها اذلّة . . .»[٦٨] .

من هنا فان الانقلابات العسكرية (كما في مصر وسوريا والعراق) سعت قبل اي شيء الى الغاء الاقطاع وتوزيع الاراضي . ويعود ذلك جزئيا الى ان القادة العسكريين هؤلاء هم في اصولهم من القرى ، فيمكن ان يقال ان الفلاحين في هذه الايام يحكمون اهل المدن بواسطة العسكر .

---

(٦٧) الحسيني ، المدينة : دراسة في علم الاجتماع الحضري، ص ٥١ .

(٦٨) القرآن الكريم ، سورة النمل : الآية ٣٤ .

وفيما يتعلق بعلاقة المدينة بالبدو ، فقد عملت على توطينهم واحتوائهم وحتى اخضاعهم اتقاء لتهديدهم . ولقد جرت محاولات عدة من قبل بعض الحكومات العربية لتوطين البدو معتبرة ان البداوة نمط معيشة متخلف يتعارض مع الحداثة والعصر الحديث . وفي محاولاتها هذه ، وضعت المخططات والمشاريع دون ان تتخذ مشاعر البدو وحاجاتهم ومعتقداتهم وعاداتهم بعين الاعتبار . بل انها لجأت في بعض الاحيان الى مؤسسات اجنبية لمساعدتها في عملية التوطين هذه . قدمت مؤسسة فورد الاميركية المشهورة تقريرا (بناء على طلب حكومة عربية) حول مشروع توطين البدو ، حددت فيه اهدافا غربية شملت دعوة لاحداث سلسلة من التغييرات تقصد الى اجراء تحول من العشائرية الى المواطنية ، ومن حياة المضارب المنعزلة الى حياة المجتمع ، من الرعاية الى الزراعة ، ومن الفردية الى التعاونية ، ومن استعمال التقنية التقليدية الى استعمال التقنية الحديثة . وقد وصف التقرير البدوي على انه « انسان يعيش ليومه دون اهتمام بالغد » ، وان قيمه لا تشمل قيم « التوفير وتوظيف المال »(٦٩) .

ويتجلى الصراع بين البداوة والفلاحة والحضارة في الصور المتبادلة التي يحملونها لبعضهم البعض .

٢ ـ مسألة الصور والمشاعر المتبادلة

تنعكس طبيعة العلاقات بين البادية والقرية والمدينة بالصور والمشاعر المتبادلة التي يحملونها لبعضهم البعض . فالبدوي يتعصب للبداوة ويرى فيها العزة وكرم النفس والشجاعة والاباء والمروءة والحرية والمساواة ، الخ . ويشعر بالغربة خارج البادية . وهو على العكس ينظر الى الفلاح ، تقليديا ، نظرة استعلاء ويأنف حياته ويصفه بالمسكنة والذل والعبودية للارض والآخرين ، ويعتبر الزراعة مهنة تؤدي بالفلاحين المستضعفين الى الذل فلقّبهم « عبيد الارض » . قال لنا ابن خلدون ان البدو لم ينتحلوا الزراعة « لانها تؤدي الى دفع الضريبة والذل ، وكذلك لا ينتحلها المترفون من الحضر لانهم يجدونها غير لائقة بهم . وبهذا صارت الزراعة مهنة الاذلاء المستضعفين»(٧٠) .

كذلك أنف البدوي حياة المدينة فوصفها بالميوعة والجبن والتخنث والضعف والانحراف والغرق في الملذات والفساد . ذكرنا ان شخصية بدوية في رواية **صيادون في شارع ضيق** لجبرا ابراهيم جبرا اعتبرت ان العرب خسروا قوتهم واندفاعهم فقط عندما استقروا في المدن واضعفتهم رفاهيتها ، وانهم يستعيدون قوتهم فقط بالعودة الى الصحراء .

كذلك يفتخر الفلاح بالقرية وحياة الفلاحة ويرى بالارض عزه وكرامته ، وبادل البدوي مشاعره السلبية فتصوره كسولا يعيش من الغزو والنهب والسلب والقتل . رسمت

---

(٦٩) Cole, *Nomads of the Nomads: The Al-Murrah Bedouin of the Empty Quarter*, pp. 146-148.

(٧٠) الوردي ، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته ، ص ١٠٥ .

رواية الارض لعبد الرحمن الشرقاوي شخصية شاب بدوي عاش بين الفلاحين الذين كانوا ينادونه باحتقار « يا واد يا عرباوي يا صايع » ونعتوه « الخطاف » و « السارق » و« بلا شرف » لأن « الذي لا يملك في القرية ارضاً لا يملك فيها شيئاً على الاطلاق حتى الشرف »(٧١) . وقد وصف شيخ القرية هذا البدوي بأنه « كافر وقليل الدين وقتال . . . دا عرباوي . . . قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا . . ربنا قال كده »(٧٢) .

وكثيرا ما اعتبر الفلاحون ان المدينة هي مركز الفساد والميوعة الاخلاقية والتفكك والانحلال ، فلم يأتمنوهم ورفضوا التزاوج معهم والاختلاط بهم . وبادل اهل المدينة البدو والفلاحين مشاعرهم السلبية ايضا ووصفوهم بالتخلف والرجعية والسذاجة والجهل والخشونة وقلة المعرفة باصول اللياقة والحنكة والشطارة والطموح .

اما فيما يتعلق بنظرة الحضري للبدوي، تخبرنا سالفة شعبية من الجزيرة العربية : ان تاجرا حضريا كان يصطحب معه ابنه الشاب للتجارة مع البدو ، وفي احدى هذه الرحلات رأى الشاب في أحد مضارب البدو فتاة جميلة « اخذت مجامع قلبه ، فحدثها وحدثته وتكرر اللقاء » . ولما علم الاب ردع ابنه عن الفتاة بقوله « ان البدو ليسوا لنا ونحن لسنا للبدو، فطباعنا شيء وطباعهم شيء آخر » وذكّره « ان نساء المدن اجمل وافضل واستر واصون من نساء البادية » . غير ان الشاب لم يرتدع وصار يخلو بنفسه « لا يأكل ولا يشرب ولا ينام » ، وبدء « الهزال يدب الى جسمه » وشعر « بميل لقول الشعر يسجّل فيه همومه ولواعج قلبه » . عند ذاك انصاع الاب واضطر الى ان يطلب يد الفتاة من ابيها الذي تمنع بدوره قائلاً ، « نحن بدو وانتم حضر ولا يلتقي باد بحاضر . . فنحن البدو لم نألف ان نعيش بين اربعة حيطان وانما معيشتنا كما ترى في الارض الفضاء التي لا يحدها الا الافق » . غير انه لم يكن بد من اتفاق الوالدين تجاه الحاح الفتى والفتاة ، وقد عرفا ان المشروع سيفشل عاجلاً ام آجلاً . وهذا ما حصل فعلاً حسب الاسطورة ، فبعد اشهر هجر الشاب قبيلة زوجته وعاد الى اهله بعد ان اكتشف انه « كان يعيش في الاوهام » وقد « كذّب الواقع تلك الاوهام »(٧٣) .

قديماً اعتبر ابن خلدون من منظور حضري ان رزق البدو « في ظلال رماحهم »(٧٤) . وفي العصر الحديث قال علي الوردي ان البدو « لا يعرفون من دنياهم غير الفروسية والفخار بالغلبة والتنافس على الرئاسة . . . حياة البادية ليست سوى حياة غزو وحرب ، ومن العار كل العار على البدوي ان يكسب رزقه بكد يده وعرق جبينه »(٧٥) .

---

(٧١) الشرقاوي ، الارض ، ج ١ ، ص ٤٣ .

(٧٢) المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ١٣ .

(٧٣) عبد الكريم الجهيمان ، من أساطيرنا الشعبية في قلب جزيرة العرب ، ٤ ج (بيروت : دار الثقافة ، ١٩٦٧ - ١٩٦٩) ، ج ٣ ، سالفة رقم ١٠ .

(٧٤) ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، ج ٢ ، ص ٤٥٤ .

(٧٥) الوردي ، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته ، ص ٢٧٤ .

وكما تعصب بعض اهل الحضر ضد البدو ، تعصبوا أيضا ضد الفلاحين . كثيرا ما يقال ان رواية توفيق الحكيم **يوميات نائب في الارياف** هي دفاع عن الفلاحين . على العكس من ذلك ، نجد ان هذا النائب العام وهو موظف حكومي حضري يصف الفلاحين بانهم كانوا «مكدسين كالذباب » أمام المحكمة ، وانهم « بسطاء العقول » و « يعيشون كالسائمة » ، « وينظرون الينا كما ينظر القردة » ، وأنهم « ديدان من الفلاحين المساكين » . ويضيف الى كل ذلك ، « جعلت اروّح عن نفسي بمشاهدة الاهالي جلسوا القرفصاء كأنهم الماشية ، يرفعون عيونهم الخاشعة الى القاضي وهو ينطق الحكم كأنه راع في يده عصا »[٧٦] .

قد يقال ان هذا الكلام الشديد القسوة لا يمثل رأي الحضر وان الحكيم كاتب من اصل اقطاعي وكتب ذلك في الثلاثينات . هذا صحيح ، ولكن بعض اهل المدن يحملون مثل هذا الرأي ويصرون ان ينظروا الى الفلاحين والبدو من زاويتهم الحضرية . في مطلع الثمانينات ، نظر الكاتب التونسي محمد المرزوقي الى البدو من زاوية حضرية بحتة ، فاطلق مثل الاحكام التالية :

« من اتعس ما يربى عليه الطفل في البادية هو المطالبة بالثأر »[٧٧] .

« ولا يفوتنا ان نذكر عادة غريبة ، خارجة عن المألوف في الجنوب التونسي ، وتتصل بقضية التعارف بين الفتى والفتاة »[٧٨] .

« ان الاعتقاد في الاولياء في قبائل الجنوب التونسي امر معروف . . . وهذه العقيدة جعلت عدد الاولياء يعظم ويتضخم ، فامتلأت ارض الجنوب بقبابهم واضرحتهم وزواياهم . . مزارا للسذج من السكان . . . . وهذه العقيدة العمياء جعلت السكان المساكين مطمعا لكل شيطان افاق . . »[٧٩] .

هذه هي بعض النظرات المتبادلة التي يحملها البدو والفلاحون والحضر لبعضهم البعض . غير انه يجدر بنا ، من ناحية اخرى ، ان نذكر ايضا ان هناك في الوقت ذاته ، نزعة شبه مضادة ، فيها نظرة حسد ورومنطيقية متبادلة . ينظر كل من الحضر والفلاحين الى البادية نظرة اعجاب فيتغنون بفروسية البدوي وشجاعته وكرمه ومروءته وشهامته ويعتبرونه مثالا للعربي الاصيل . كذلك يحن الحضر الى حياة البساطة والهدوء والطمأنينة وجمال الطبيعة في القرية ، تماما كما ينبهر البدو والفلاحون بمغريات المدينة واضوائها ويحسدون الحضر على النعم والغنى والرفاهية التي يتمتعون بها .

وبهذا نجد ان المشاعر المتبادلة هي مزيج غريب من المشاعر السلبية والايجابية معا . غير

---

(٧٦) توفيق الحكيم ، **يوميات نائب في الارياف** (القاهرة : دار الهلال) ، ص ٣٥-٣٩ ، ٥٥ ، ٦٢ و٦٦ .
(٧٧) المرزوقي ، **مع البدو في حلّهم وترحالهم** ، ص ٢٨ .
(٧٨) المصدر نفسه ، ص ٧٤ .
(٧٩) المصدر نفسه ، ص ١٦١-١٦٣ .

ان تداعي الفجوات بين انماط المعيشة التقليدية هذه وتكاثف الاتصال والاختلاط في الزمن الحاضر ، لا بد من ان تغير من هذه المشاعر سلبية كانت ام ايجابية رومنطيقية .

٣ ـ مسألة مصادر القيم والولاءات المشتركة

في دراستنا للعلاقات بين البداوة والفلاحة والحضارة تُثار عادة مسألة مصادر او اصول العادات والنزعات والقيم المشتركة او المتشابهة في هذه البيئات المختلفة . وتبين لنا مما يقال في هذا المجال اكان منهجيا ام تعبيرا عابرا ان هناك موقفين رئيسيين : موقفاً يشدد على الاقتباس فيرّد القيم الى مصدر واحد ، وموقفاً يشدد على الانبثاق فيفسر وجود قيم ونزعات متشابهة بوجود ظروف واوضاع متشابهة تنبثق عنها هذه الظواهر .

يقول الموقف الاول ان اصل القيم هو البداوة او الحضارة او القرية حسب منطلق الباحث او المعلق على هذه الظواهر . يعتبر ابن خلدون « ان احوال الحضارة ناشئة عن احوال البداوة وانها اصل لها »[٨٠] . كذلك اعتبر فاضل الانصاري في كتابه **الجغرافية الاجتماعية** ان التقاليد والقيم البدوية اثرت في المجتمعات الزراعية العربية « بتأثير الهجرة البدوية المستمرة . . فاصبحت حياة معظم الريفيين في سهول الرافدين او النيل او بلاد الشام وسهول المغرب ، امتدادا لحياة المجتمعات البدوية في كثير من قيمها وسلوكيتها اليومية . . ولم يقتصر تأثير البداوة هذا على المجتمعات الزراعية الريفية في الوطن العربي وانما تجاوزها الى المجتمعات المدنية ايضا »[٨١] . ويتمثل هذا الموقف في كتابات علي الوردي الذي يقول « لعلني لا اغالي اذا قلت ان مجتمعنا الراهن هو من اكثر المجتمعات في العالم تأثرا بالقيم البدوية في محاسنها ومساوئها ولعل المساوىء البدوية اوضح اثرا . . فيه من المحاسن . لاحظت هذا في المجتمع العراقي . . فقد وجدت ان العشائر الريفية ، وهي التي تؤلف نسبة ستين بالمئة من سكان العراق تقريبا ، لا تزال تسلك في الحياة مسلكا يقارب مسلك اجدادها من بدو الصحراء ، فلديها قيم العصبية والمشيخة والضيافة والدخالة والثأر وقتل المرأة غسلا للعار وما اشبه »[٨٢] .

وبكلام مشابه ، يقول جاك بيرك ان النموذج البدوي « من خلال كل من تقليده الشعري واهميته الجغرافية فرض نفسه على المدينة » ، وان « الهرمية الابوية والثأر ومشاعر الكبرياء عند الفرسان العرب اثـّرت بشكل غريب وخطير على عقلية الفلاح »[٨٣] وهناك بين اصحاب هذا الموقف الاول من يشدد ، على عكس ما قال به الوردي والانصاري وبيرك ، ان المدينة هي مصدر القيم ومنها تنتشر الى بقية المجتمع .

وقد يقول بعض اصحاب هذا الموقف الاول عكس ما قاله الوردي والانصاري

---

(٨٠) ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، ج ٢ ، ص ٤١٣ .

(٨١) الانصاري ، **الجغرافية الاجتماعية** ، ص ٢٩٨ .

(٨٢) الوردي ، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته ، ص ٢٨٩ .

(٨٣) Jacques Berque, *The Arabs: Their History and Future,* translated by Jean Stewart, preface by Sir Hamilton Gibb (London: Faber and Faber, 1964), pp. 29 and 164.

مشددين ان مصدر القيم هو المدينة. من الامثلة على ذلك ما جاء في احدى قصص الكاتب المغربي احمد بناني من ان مدينة فاس هي « ام البلاد وواسطة عقدها ، ومنها يسري الصلاح والفساد الى غيرها . . انها الجامعة لكل فضل جديد وقديم ، وان باقي بلاد المغرب انها تقتدي بها . . فمنها يتفرع العلم ، وتنشأ العادات »[٨٤] ، . ومما يدعم الاطروحة التي تقول ان المدينة هي مصدر القيم ، اعتبار الدين الاسلامي (الذي نشأ في بيئة المدن) مصدراً لكثير من القيم السائدة في المجتمع العربي .

ان التشديد على « الشرع » بدلا من « الاعراف » هو بحد ذاته توجه حضري اكثر منه توجهاً قروياً او بدوياً . كذلك يمكن ان يقال ان التأثيرات الغربية في العصر الحديث وصلت الى القرية والبادية عن طريق المدينة .

مقابل هذا الموقف هناك ، موقف آخر نأخذ به ، وهو الذي يشدد على مبدأ الانبثاق الذي يؤكد على التفاعل والتأثر المتبادل ، ولكنه يبحث ايضا في علاقة القيم بالاوضاع والبنى السائدة فلا يراها مجرد مسألة اقتباس . ان وجود قيم متشابهة في البادية والقرية والمدينة لا يعني بالضرورة ان هذه القيم مستوردة من احداها دون غيرها . بل قد يكون التشابه في القيم عائدا الى التشابه بالاوضاع والظروف والبنى والتنظيم الاجتماعي . هناك في القرية والمدينة ايضا اوضاع تشجع على نشوء قيم العصبية والثأر والمفاخرة والضيافة والعار . ثم ان القيم المستمدة من الخارج لا تقتبس وتنتشر وتستمر في بيئة جديدة ما لم تتوفر في هذه البيئة المقومات التي تشجع على اقتباسها وانتشارها واستمرارها . ان القيم لا تفرض فرضا ، بل تقتبس او تنبثق عفويا تجاوبا مع متطلبات وحاجات ووظائف واوضاع وظروف داخلية اصيلة . لذلك نجد ان انتقال الجماعات من بيئة الى بيئة مختلفة سيؤدي الى حصول تحول في قيم هذه الجماعات وعاداتها . صحيح ما قاله ابن خلدون من ان «المغلوب مولع ابداً بالاقتداء بالغالب»[٨٥] ، ولكنه صحيح ايضا ما ذهب اليه هو نفسه في موضع آخر من ان « البدو بعد ان يتنعموا بترف الحضارة يبدأون بالتدريج ، يفقدون صفاتهم القوية وخشونتهم وعصبيتهم»[٨٦] .

ان رسوخ القيم العائلية في البادية والقرية والمدينة لا يعود لمجرد الاقتباس ، بل لكون العائلة هي الوحدة الانتاجية الاجتماعية الاقتصادية في كل منها . ان هناك اوضاعاً عامة في البادية والقرية والمدينة ادت ولا تزال ، تؤدي الى التشديد على التنظيم العائلي في تأمين المعيشة والدفاع عن اعضائها ، وخاصة حيث تغيب وتضعف سلطة الحكومة المركزية .

ان انماط المعيشة المختلفة في البادية والقرية والمدينة لا تشكل عوالم قائمة بذاتها ولذاتها ، بل هي متداخلة فاعلة منفعلة في آن معا .

---

(٨٤) بناني ، فاس في سبع قصص ، ص ٤٦ .

(٨٥) ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، ص ٤٥ .

(٨٦) الوردي ، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته ، ص ٨٢ .

الفصل الرابع

مصير الاندماج الاجتماعي والسياسي

مقدمة

بعد ان تناولنا مختلف جوانب التنوع والانسجام في الهوية العربية فتبين لنا تواجد انتماء عام هو الانتماء العربي وانتماء خاص يتمثل بالانتماءات الوطنية المحلية والدينية الطائفية والمعيشية والقبلية والاثنية وغيرها ، يجدر بنا في هذا الفصل ان نختتم القسم الاول من الكتاب باثارة بعض الاسئلة الهامة حول مصير الاندماج الاجتماعي والسياسي على ان نتعمق بالاجابة عليها في الاقسام اللاحقة . انه امر بغاية الخطورة حين نبحث بمسألة الوحدة ، فيما يعيش المجتمع مثل هذه التناقضات وما يتصل بها من تشابك ومواجهة بين قوى الانتماء العام الشامل وقوى الانتماءات الخاصة الجزئية ، فتتعدد التصورات والخيارات في مرحلة تاريخية انتقالية متأزمة .

ما نود تحقيقه في ختام القسم الاول هو ان نقدم بعض الملاحظات حول المواقف والتصورات المتعلقة بواقع التنوع والانسجام من حيث ترسيخه او تحوله ، وان نحدد بعض العناصر الاساسية الضرورية لحصول اندماج اجتماعي سياسي .

تصوّر لنا بعض الاتجاهات الفكرية ، وخاصة تلك التي تنطلق من منظور سياسي اكثر مما تنطلق من منظور اجتماعي ، ان المجتمع العربي مجتمع تام مكوَّن فرضت عليه التجزئة فرضاً من الخارج . بذلك تكون التجزئة القائمة غير طبيعية ، بل حصلت ضد ارادة العرب نتيجة لعامل واحد حاسم هو الامبريالية . في هذه الحالة تكون الوحدة مسألة مفروغاً منها وحتمية ؛ فلا بد ان تندحر الامبريالية وتتحقق الوحدة[1].

---

(١) انظر : منير شفيق ، **في الوحدة العربية والتجزئة** (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٧٩) ، ص ٧٤ ـ ٨٠ ، و « الاتجاهات الوحدوية في الوطن العربي ، » ورقة قدمت الى : مركز دراسات الوحدة العربية ، ندوة القومية العربية في الفكر والممارسة ، بيروت ، ٢٦ ـ ٢٩ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٧٩ ، القومية العربية في الفكر والممارسة : **بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** ، ط ٢ (بيروت : المركز ، ١٩٨٠)، ص ٥١٠ ـ ٥١٢ .

تبين لنا ان الواقع العربي اكثر تعقيداً وتناقضاً من ذلك . مع اقرارنا بالاهمية الحاسمة للامبريالية ، لا بد من الاعتراف بان المجتمع العربي مجتمع متنوع حتى التعقيد والتناقض ، وقبل كل ذلك هو مجتمع متكوِّن دائما ينزع في ظل بعض الظروف التاريخيةنحواستكمال اندماجه كما ينزع في ظل ظروف مضادة نحو مزيد من التنوع وحتى التجزئة .

هذا يعني ببساطة ، ان هناك قوى داخلية وخارجية متفاعلة تعمل في سبيل الوحدة او ، على العكس ، في سبيل التجزئة ، وان المجتمع العربي يشهد صراعا داخليا وخارجيا فلا تكون الوحدة كما لا تكون التجزئة امرا حتميا ، بل مرهونة بنوعية الصراع وفعاليته . ان عملية الوحدة هي عملية اندماجية « ديالكتيكية » تاريخية طويلة الامد وليست وجودا ميكانيكيا حتميا قدريا مطلقا غيبيا تتحقق بمجرد التفاؤ ل التاريخي وقد ينجح في ذلك او يفشل . ان المجتمع العربي في طور التكون وقد بدأ قبل الفتح الاسلامي وازدهر بازدهار الاسلام وافتقر بتخلفه ، وهو الآن ينهض نهوضا بطيئا من تحت ركامات التاريخ ومن خلال هذه المواجهات الحادة في الداخل والخارج[٢] .

ان هذا التساؤ ل حول كون المجتمع العربي مكوَّنا او متكوِّنا ليس جدلا حول وجود مجتمع عربي او امة عربية او عدم وجودهما ، بل هو بالدرجة الاولى محاولة للتمييز بين مفهوم مثالي غيبي مطلق يتناول المجتمع خارج اطاره التاريخي ويتجاهل تناقضاته الداخلية فيراه كائنا مكونا ثـابتا وحتميا ، ومفهوم عملي « ديالكتيكي » نسبي يحلل المجتمع في مسراه التاريخي مشددا على تحوله باستمرار نتيجة لقوى داخلية وخارجية متفاعلة . ان هذا المفهوم الاخير الذي نتبناه في هذا الكتاب يمنح الفعل الانساني دورا اهم في صنع التاريخ وتحريره من الحتمية التاريخية ويدعـو لمزيـد من الكفاح ، لان الكفاح في المفهوم الاول يكون في سبيل تعجيل الوحدة (مسألة زمن) ، وردة فعل عفوية ، ويكون في المفهوم الثاني لمنع مزيد من التفتت وفي سبيـل تحقيق وحدة حقيقيـة بالغـاء التناقضات القائمة . واهم من كل ذلك مسألة نظرتنا للهوية : هـل هي ثابتـة خارج التـاريخ وبصرف النظر عنه ، أم هي متحركة متحولة في التاريخ وبه ؟

ويهمنـا في هذا المجـال ان نسجّل تحفـظا تجاه هـذا الميل الـواسـع لاستعمـال مصـطلح « الشخصية » في وصف الهوية العربية والهويات المحلية الـوطنية فيكـثر القول بـ « الشخصيـة العربية » وفي الوقت ذاته بـ « الشخصية المصرية » و « الشخصية العـراقية » ، و « الشخصيـة التونسية » ، و « الشخصية الجزائرية » ، الخ . اشرنا سابقا الى اساءة استعمال مصطلح « العقل العربي » من قبل بعض الباحثين مثل رفائيل بطي ، ونشير هنـا الى ان بعض الباحثـين ايضا يستعملون مصطلح « الشخصية » بمعنى جسماني مشبّهين المجتمع بالفرد ، كما ينعكس ذلك في

---

(٢) انظر : عبد العزيز الدوري : الجذور التـاريخية للقـومية العـربية ، سلسلة الـدراسات القـومية ، ٢ (بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٦٠) ، و« حول التطور التاريخي للامة العربية ،» ورقة قدمت الى : مـركز دراسات الوحدة العربية ، المصدر نفسه ، ص ٢٢١ ـ ٢٢٧ .

وصف جمال حمدان للمجتمع المصري حيث يعتبر ان جميع سكان مصر « منبثون في تضاعيف وخلايا الجسم الكبير كجزء لا يتجزأ ولا يتميز »[٣] .

ولا يشفع بمصطلح « الشخصية » ان بعض علماء الاجتماع يحررونه من مدلولاته « الجسمانية » ويعطونه مضموناً اجتماعياً فيُعرّف ، كما عرّفه السيد يسين ، بأنه « السمات النفسية والاجتماعية والحضارية لامة ما ، التي تتسم بثبات نسبي ، والتي يمكن عن طريقها التمييز بين هذه الامة وغيرها من الامم »[٤] .

ثم يجدر بنا ان نوضح ان فشل تحقيق الوحدة العربية حتى الآن لا يعني ان الدعوة لها بحد ذاتها دعوة مثالية ، رومنطيقية . يعود الفشل على الاغلب لعدم تمكن الفكر القومي العربي من وضع الاستراتيجية الضرورية ، فلم تجرِ محاولة جادة ومنهجية لتحديد الهدف (وحدة فدرالية ، او كونفدرالية ، او جبهوية) ، والوسائل الكفيلة بتحقيق هذا الهدف ، والمراحل التي يجب ان تمر بها ، والغايات التي يخدمها مثل هذا الهدف ولماذا ، ومَنْ اصدقاؤ ها ومَنْ اعداؤ ها ، وكيف يجب اعادة تحديدها بتغير الظروف التاريخية . بكلام آخر ، انشغل الفكر القومي حتى الآن بتحديد الهوية العربية ، وحان الوقت لأن ينشغل بتحديد استراتيجية تحقيق الوحدة .

بعد هذه الملاحظات ، نلفت النظر الى ضرورة اثارة اسئلة هامة مهملة (ومحرجة احيانا) ومحاولة الاجابة عنها دون وجل وبشكل يسمح بالتوصل الى تطبيقات عملية ممكنة لتجاوز واقع التناقضات القائمة في سبيل تحقيق الاندماج الاجتماعي والسياسي . ونكتفي هنا بطرح نوعين من الاسئلة آملين ان نتمكن من الاجابة عليها في اقسام الكتاب اللاحقة :

يتعلق النوع الاول بطبيعة الانقسامات العربية ويشمل ما يلي : ما هي الاوضاع العامة التي تسهم في استمرار الولاءات التي تتعارض مع الانتماء العربي ؟ كيف تتكامل الانقسامات التقليدية وتعمل على ترسيخ بعضها البعض ؟ الى اي حد تشكل الولاءات العمودية (مثلا الولاءات الطائفية والقبلية والاثنية والمحلية) اشكالا مقنعة من التمييز الطبقي وادوات للابقاء على النظام السائد ؟ كيف يمكن تعزيز الوعي القومي والوعي الطبقي ؟ ما هي طبيعة التناقضات الاجتماعية في المجتمع العربي ؟

ويتعلق النوع الثاني من الاسئلة بطبيعة عملية التحرر والتغيير ويشمل ما يلي : ما العمل في سبيل تحقيق الاندماج الاجتماعي ؟ من يتحمل مسؤ ولية هذه المهمة التاريخية ؟ لماذا فشلت الحركة الوطنية حتى الآن في اظهار اهتمام حقيقي بقضايا التحرر الاجتماعي بما فيه تحرر المرأة ؟ اين يبدأ التغيير وعلى اي مستوى ومن اجل ماذا ومن قبل من ؟ كيف تقوم التحالفات بين الاتجاهات الوطنية

---

(٣) جمال حمدان ، **شخصية مصر : دراسة في عبقرية المكان** (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٧٠) ، ص ٦٥ .

(٤) السيد يسين ، « الشخصية العربية : النسق الرئيسي والانساق الفرعية ، ملاحظات اولية ،» **المستقبل العربي** ، العدد ٣ (ايلول / سبتمبر ١٩٧٨) ، ص ١٤٤ .

المختلفة وعلى اي اسس ؟ ما هي الاستراتيجية المنهجية التي يمكن اعتمادها لتحقيق الانـدماج الاجتماعي والوحدة السياسية ؟

اولا : تصوران بديلان للمستقبل العربي

يتضح لنا تدريجيا اننا كعرب نواجه فيما يتعلق بمسألة الاندماج الاجتماعي والسياسي اختيارا مصيريا بين تصورين بديلين للواقع العربي تتوسطهما احتمالات توفيقية يكون بعضها اقرب الى احدهما منه الى الآخر .

١ ـ التصور المنطلق من مفهوم الانتماءات الخاصة

هناك ، اولا ، تصور ينطلق من مفهوم الانتماءات الخاصة التقليدية فيقول بالمحافظة على الوضع القائم او بمزيد من التجزئة بخلق كيانات اخرى كأوطان قومية لجماعات طائفية واثنية . يرتكز هذا التصور على اعتبار الوضع القائـم واقعـاً شرعيـاً مستمداً من طبيعـة التكون الاجتماعي التعددي في المنطقة ، ويهدف الى ترسيخ هذا الواقع واعطائه مزيداً من الشرعية والمناعة الضرورية لاستمراره ضد قوى الوحدة .

يتمثل هذا التصور خاصة بالصهيونية والاتجاهات الطائفية الملتزمة باقامة وتثبيت كيانات وانظمة تؤمّن سيطرة جماعة دينية على حساب جماعات اخرى . اقامت الصهيونية اسرائيل باقتلاع الشعب الفلسطيني من ارضه وعلى حساب حقوقه القومية ، وجعلتها قاعدة عسكرية ونموذجا في المنطقة . كقاعدة وامتداد للاستعمار الغربي ، انشأت اسرائيل مجتمعا عسكرياً اكراهياً يعتمد القوة الغاشمة في حل نزاعاته ويهدد اي نشاط وحدوي تحرري في المنطقة كلها بحجة ان نشاطات من هذا النوع تهدد أمن اسرائيل . وقد اسهم الغرب في خلق اسرائيل ويستمر بدعمها لانها قاعدة ضد الوحدة العربية والتحرر العربي . اما كنموذج ، فقد عملت الصهيونية على خلق الاوضاع التي تشجّع الاقليات على اقامة او ترسيخ كياناتها الخاصة . بـل هي ، وبشكل غـير مباشـر ، شجعت التيار الديني الامر الذي بدوره وكردة فعـل شجع التيـار الطائفي بـين مختلف الفئات فاستوحى بعضها التجربة الصهيونية واقتدى بها واستعمل اساليبها .

وللتدليل على هذا التوجه الديني ودوره في تفتيت المنطقة العربية ، نشير الى عدد قليل من المقولات الصهيونية في هذا المجال . حرّر مناحيم ميلسون Menahem Milson (استـاذ الادب العربي في الجامعة العبرية وحاكم الضفة الغربية لمدة) كتاباً حول المجتمع والبنية السياسية في العالم العربي يصوّر المنطقة على انها اوطان جماعات طائفية واثنية تعيش في حالة نزاع او عزلة عن بعضها البعض ولا تعترف بسلطة خارج سلطتها الذاتية وتنقصها مشاعر تعاطف مع الوطن القومي . بين الدراسات المنشورة في هذا الكتاب مثلاً ، مقالة لموشي معوز حول التمايز والاستقطاب الطائفيين داخل سوريا يشدد فيها على وجود منازعات ومنافسات لمئات من السنين بين الاقليات الدينيـة ويعتبر ان « كل المسلمين كانوا منافسين للمسيحيين وكل المسلمين والمسيحيين كانوا ضد اليهود»(٥) .

(٥) Menahem Milson, ed., *Society and Political Structure in the Arab World* (New York: Humanities Press, 1973), p. 42.

ومن مقولات ميلسون في هذا الكتاب وغيره من المؤلفات ان هناك موقفاً من « القوة والحكم عميق الجذور في التقليد الاسلامي ، يميل الى عدم تشجيع مقاومة الحكومة القائمة بصرف النظر عن كيفية وصولها الى الحكم . ان مجرد امتلاك قوة اكراهية يصبح مصدراً للشرعية السياسية »[٦] . ويتصل بهذه المقولة، مقولة اخرى تعتبر ان السياسة العربية المعاصرة تتجاذبها قوتان مستمدتان من التقاليد الاسلامية : قوة رسولية ذات اطار نظري لآلاف السنين (millenarian) تشدد على الوحدة والمجد العربيين، وقوة الخضوع لاحكام الضرورة . وبما ان السياسة العربية تراوح بين هذين القطبين يكون الاحرى باسرائيل ان تستعمل قوة اكراهية تضطر المسلمين الى اللجوء الى الخضوع لاحكام الضرورة . وبين تطبيقات هذه القوة الاكراهية خلق اوطان منيعة للاقليات[٧] .

ومن الامثلة على نوع الممارسات التي استمدتها اسرائيل من هذه النظرية ما جاء في مذكرات موشي شاريت حول اقتراح بن غوريون « دفع لبنان ، اي الموارنة في هذا البلد ، ان يعلنوا دولة مسيحية . . . وعندما يحدث هذا سيجري تحول حاسم في الشرق الاوسط ، وسيبدأ عهد جديد . . . » .

« . . . من الواضح ان لبنان هو الحلقة الاضعف في جامعة الدول العربية . . . لذلك يكون خلق دولة مسيحية عملية طبيعية . . . ولكن ذلك سيكون شبه مستحيل في الاوقات العادية بسبب غياب المبادرة والشجاعة لدى المسيحيين . غير انه في اوقات الفوضى ، او الثورة والحرب الاهلية ، تأخذ الاشياء جانباً آخر ، وحتى الضعيف يعلن نفسه بطلاً . ربما يكون هذا هو الوقت المناسب لخلق دولة مسيحية الى جوارنا . بدون مبادرتنا ومساعدتنا الناشطة لن يتم ذلك »[٨] .

واثناء الحرب الاهلية اللبنانية واحتلال اسرائيل جنوب لبنان ، اكتشف مراسل الواشنطن بوست جوناثان راندول من خلال حديثه مع رهبان جامعة الكسليك في لبنان وجود علاقة مع الاسرائيليين تعود الى زمن طويل ، وهي علاقة بين اتجاهين يؤمنان بنظرية « الدول الفسيفسائية » . وقد شرح اسرائيلي متخصص بالشؤون العربية لهذا الصحافي هذه النظرية بقوله ، « فقط عندما تريد اسرائيل مالاً من اليهود الاميركان تقول نحن الاسرائيليين ان سائر العالم العربي متوحد ومصمم ان يدفعنا نحن المساكين الى البحر . في الواقع ان الشرق الاوسط مجموعة من الشعوب والثقافات . حكومتان اقليتان تديران شؤون سوريا والعراق . الملك حسين وجماعته البدو اقلية في الاردن ، يفوقهم الفلسطينيون عددا . ولدى السودان اقلية من عبدة الارواح والمسيحيين . وفي الجزائر والمغرب اقليتان كبيرتان من البربر . اذا نجحت اسرائيل في الاتصال بجميع هذه الاقليات التي تقاوم العروبة والاسلام ، فانها عندئذ تستطيع ان تمزق العالم الاسلامي »[٩] . مع ان هذه الاقليات غير مستعدة للتعامل مع اسرائيل في الاحوال العادية ، الا ان

---

(٦) Ibid., p. xiv.

(٧) Menahem Milson, «How to Make Peace with the Palestinians,» *Commentary,* vol. 71, no. 5 (May 1981), pp. 25-35.

(٨) Livia Rokach, *Israel's Sacred Terrorism: A Study Based on Moshe Sharett's Personal Diary and other Documents,* AAUG Information Paper Series, 23 (Belmont, Mass.: Association of Arab-American University Graduates, 1980), pp. 24-25.

(٩) Jonathan C. Randal, *Going all the Way: Christian Warlords, Israeli Adventurers, and the War in Lebanon* (New York: Viking Press, 1983), p. 188.

هذه تمكنت في الازمات ان تتصل ببعضها [الثوار الاكراد في العراق ، والمتمردون في جنوب السودان ، والميليشيات اليمينية في لبنان ، وربما غيرها) . وقد حذّر بيار الجميل مراراً ومنذ الخمسينات ان جماعته مستعدة « للتعاون مع الشيطان عند الاقتضاء » . ففي عام ١٩٥٤ حذّر اللجنة التحضيرية للمؤتمر الاسلامي العام في لبنان التي تقدمت ببعض المطالب الاصلاحية بقوله ، « مستعدون عند الاقتضاء ، للتعاون والشيطان نفسه في سبيل تحطيم اطماع الطماعين واحباط مؤامرات المتآمرين والمحافظة على لبنان واحة حريات ومدنية في هذا الشرق الشديد الافتقار الى واحة كهذه الواحة »[١٠]. وقد اضاف في ذلك الوقت ، اي قبل ٢٨ سنة للغزو الاسرائيلي للبنان صيف ١٩٨٢ ، « لنفترض ان الصراع الطائفي . . . اسفر عن تغلب جبهة مسلمة على جبهة مسيحية . . . فهل يحسب المريدون بالمسيحيين بغيا وطغياناً ان اولئك المسيحيين سينامون على ضيم . . ولا يثيرونها مقاومة صاخبة ، لاهبة تتيح للاجنبي ان يدخل من الابواب والنوافذ ، وان يستتبع دخوله ما يألم له لبنان نفسه والبلدان العربية جميعها ؟ »[١١]. وقد ردد الجميل الانذار نفسه عام ١٩٧٠ ، « ان كان اعداء لبنان والديمقراطية اللبنانية يتصورون . . . باننا وحدنا في النزال ، فهم في وهم وضلال ، فنحن حتى الآن ، نحاول تدبر الامور بامكاناتنا ، ولكن متى فرض علينا الخيار بين الذل واية طريقة اخرى ، فسنلجأ حتماً الى هذه الطريقة الاخرى »[١٢]

ويبرز تصور الانتماءات الخاصة في كثير من الكتابات الغربية . فقد شدد عالم الاجتماع الاميركي مورو بيرغر في كتابه **العالم العربي اليوم** على ان « الدين هو السمة المشتركة الاهم للشرق الادنى »[١٣] وأن« التمييز الاساسي في الاوساط الشعبية في الشرق الادنى هو الدين . ان الاسلام والمسيحية واليهودية هي التي تحدد هويات الجماعات الرئيسية وثقافاتها . الاسلام . . . مقصود للعرب ، فالمسلمون العرب لم يميزوا بين دينهم وقوميتهم . هذه الوحدة [بين الدين والقومية] . . . استمرت بين المسلمين العرب حتى اليوم»[١٤] .

وهناك ايضاً مجموعة من الدراسات تعتمد نظرية ادارة المنازعات (Theory of conflict management) التي تبحث في وسائل احتواء المنازعات في المجتمعات التعددية دونما تعرض لتحول الانتماءات الخاصة الى انتماء عام موحد . وقد صدرت بعض هذه الدراسات عن مركز الشؤون العالمية في جامعة هارفرد متجاهلة احتمال التحول ومشددة على تحديد الوسائل التي تحافظ على الاوضاع والانظمة السائدة مثل تأليف حكومات ائتلافية ، واعتماد مبدأ التمثيل النسبي ، وعدم تسييس الشعب ، وتجنب المواضيع الحساسة ، وامتلاك حق الفيتو المتبادل mutual veto ، وتنازل الجماعة المسيطرة رمزيا عن بعض امتيازاتها ، الخ[١٥] .

---

(١٠) بيار الجميل ، **لبنان واقع ومرتجى** (بيروت : منشورات الكتائب اللبنانية ، ١٩٧٠) ، ص ٣٢ .

(١١) المصدر نفسه ، ص ٣٤ ـ ٣٥ .

(١٢) المصدر نفسه ، ص ١٦٤ ـ ١٦٥ .

(١٣) Morroe Berger, *The Arab World Today* (New York: Doubleday, 1962), p.23.

(١٤) المصدر نفسه ، ص ٢٥٣ .

(١٥) Eric A. Nordlinger, *Conflict Regulation in Divided Societies* (Cambridge,Mass.:Harvard University, Center for International Affairs, 1972); Arend Lijphart, «Consociational Democracy,» *World Politics*, vol. 21, no. 2(January 1969), pp. 207-225, and Milton J.Esman«The Management of Communal Conflict.»*Public Policy,* vol. 21, no. 1 (Winter 1973).

وهناك ايضاً بعض الدراسات التي تتجاهل عوامل الوحدة ، وحتى الصراع بين قوى متضادة ، وتركّز بدلاً من ذلك على التجزئة والنزعات الانفصالية مصورة الوطن العربي مجرد مجموعة من الشعوب والثقافات المتميزة التي لا تجد ما يجمع بينها ، فتحوله الى منطقة عجيبة تضم خليطا من القوميات الطائفية والاثنية[١٦] .

وكي لا نستنتج من كل ذلك ان التصور المنطلق من مفهوم الانتماءات الخاصة هو تصور صهيوني وغربي فحسب ، يجب ان نذكّر هنا بما شددنا عليه في الفصل الثاني من صراع داخل الوطن العربي بين الانتماء العربي العام والانتماءات الدينية والاقليمية والقبلية والاثنية وكما تتجسد في الحياة العربية . هناك طبقات حاكمة وجماعات تعمل للحفاظ على الوضع القائم وتكتفي بالحلول الجزئية والترتيبات التوفيقية وبانكار الازمات او العمل على احتوائها بدلاً من مواجهتها ومعالجتها بجرأة على المستوى الذي تقتضيه .

يعمل التصور الاول ، اذن ، من ضمن اطار خارجي تآمري تحريضي او من ضمن اطار محلي يسعى لترسيخ الواقع القائم المتخلف فيصبح المستقبل استمراراً للماضي والحاضر ونسخة تكرارية شبه متطورة عنه . يتم كل ذلك من منطلق الثقافة السائدة وفي خدمة القوى المسيطرة على مقدرات الوطن العربي . وقد يعالج هذا المنظور بعض الازمات ولكنه لا يقصد الى حلها وازالتها بقدر ما يقصد لاحتوائها ومنعها من تفجير الاوضاع القائمة .

ومما يساعد على تعزيز هذا التصور رسوخ التيارات الدينية في مرحلة تاريخية يعاني فيها الدين من ازمات حادة كما سنرى في فصل لاحق . يكفي هنا ان نشير الى ان هذه الازمات تتجسد في سيطرة التقاليد المتوارثة في ازمنة التخلف وفي تحول الدين الى مؤسسة ذات مصالح مرتبطة بمصالح الانظمة السائدة ، والى مجموعة من الطوائف المتفاوتة في مواقعها ومكانتها الاجتماعية .

ويساعد في تعزيز هذا التصور قيام طبقات حاكمة مرتبطة بالنظام الرأسمالي العالمي فيهمها الاستمرارية وايهام شعوبها بانها تعمل في سبيل التنمية في الوقت الذي تعمل ضد أي تغيير جذري .

لذلك ، كما ان هناك قوى خارجية تعمل على تفتيت المجتمع العربي ، هناك ايضاً جماعات عربية تريد ان تكون مصرية ولبنانية وأردنية وسعودية وخليجية وتونسية ، الخ ، قبل ان تكون

---

(١٦) كمثل على هذه الدراسات التحريضية شبه التآمرية ، انظر :
The Middle East Review, vol. 9, no. 1 (Fall 1976), and vol. 9, no. 2 (Winter 1976-1977).
وهما عددان حول الاقليات في المنطقة يتضمنان مقالات عن المسيحيين في لبنان ؛ الموارنة والحرب الاهلية ؛ الشيعة في لبنان ؛ الارض ؛ الاقلية المسيحية في مصر ؛ الآشوريين ؛ الجاليات المسيحية في القدس والضفة الغربية ؛ كفاح الاكراد في سبيل الاستقلال ؛ الدروز ؛ الاقليات الدينية في سورية والعراق والاردن ؛ يهود العراق ، ودور الاقليات في مجتمعات الشرق الاوسط .

عربية . كذلك هناك جماعات تعتبر نفسها سنية وشيعية ومارونية قبل ان تكون اعضاء في مجتمع مدني قومي يتساوى فيه جميع المواطنين بصرف النظر عن انتماءاتهم وخلفياتهم .

وهناك من يحن الى الماضي السحيق فيريد استعادة نظام سابق بدلا من العمل على خلق نظام جديد ينبثق من المعضلات والمشكلات والحاجات المعاصرة في عالم متغير .

ولكن هناك جماعات عربية تعتبر نفسها عربية قبل اي شيء آخر، وتريد ان تخلق مجتمعا مدنيا يقوم على المساواة والحرية ، وتسعى الى تحقيق الاندماج الاجتماعي السياسي . بذلك نأتي الى التصور الثاني البديل .

٢ ـ التصور الوطني التقدمي

هناك ، ثانيا ، تصور وطني تقدمي يقول بتحول المجتمع تحولا ثوريا باستبدال النظام السائد بنظام جديد يؤمن تحقيق الوحدة القومية والعدالة الاجتماعية والمشاركة الديمقراطية والتنمية . وينطلق هذا التصور من تحليل خاص لطبيعة المشكلات الاساسية التي يعاني منها المجتمع العربي وفي طليعتها مشكلة التجزئة القومية ، ومشكلة الفقر او الفجوة بين الطبقات الميسورة والطبقات المحرومة ، ومشكلة السلطوية في علاقات الافراد والجماعات بالمؤسسات والانظمة القائمة ، ومشكلة الاغتراب التي تحيل الانسان الى كائن عاجز مغلوب على امره ، ومشكلة التخلف ، ومشكلة السيطرة الاستعمارية على مقدرات البلاد ، وغيرها من المشاكل المتداخلة والتي تحيل في مجملها وتداخلها المجتمع العربي مجتمعا هشا ليس بامكانه مواجهة التحديات التاريخية والمحافظة على حقوقه وتنمية امكانياته الانسانية والمادية .

في صميم هذا التصور حلم رائع بتحول المجتمع العربي تحولا جذريا من مجتمع مفكك ـ شبه اقطاعي ـ شبه برجوازي ـ فسيفسائي ـ متخلف ـ عاجز تجاه التحديات التاريخية ـ طبقي ـ مغلوب على امره وخاضع لقوى استعمارية ـ سلطوي ـ غيبي الى مجتمع موحد في تنوعه ـ قومي في ولاءاته ـ متحرر ـ تقدمي ـ منبع ـ ديمقراطي ـ علماني ـ اشتراكي . الحلم هذا ـ ومهما كان الخلاف حول معناه ومضامينه وتطلعاته ومصادره وواقعيته واحتمالات تحقيقه ـ هو رفض للواقع القائم الهزيل اللا ـ انساني وعمل باتجاه اقامة مجتمع افضل .

هنا نتوقف لنسأل بكل جدية : هل يمكن ان يكون الانسان واقعيا وان يحلم هذا الحلم الكبير؟ كيف يمكن ان نأمل بتحقيق الوحدة ، والديمقراطية ، والاشتراكية، والعلمنة ، والمناعة القومية ، والتحرير ، والتحرر ، الخ ، في عالم تسيطر عليه قوى غاشمة ساحقة وتسوده حتى الجذور قوى التفسخ والتخلف والتبعية والطبقية والتفكير الغيبي ، الخ ؟ كيف يمكن مجابهة قوى استعمارية جبارة مصممة على الاحتفاظ بسيطرتها ونفوذها وامتيازاتها معتبرة كل تهديد لهذه السيطرة والنفوذ والامتيازات تهديدا لامنها ومسألة حياة او موت ليس فقط لنظامها بل لمجتمعاتها وشعوبها ؟ هل ينبثق هذا الحلم والتصور المرتكز اليه عن تفكير مثالي ونزعة رومنطيقية طوباوية يائسة ، ام هل يستند الى وجود نواة حركة وطنية ثورية تقدمية تمكنت بعد قرن من التجارب

الكفاحية من تكوين وعي جديد يرفض الواقع المذل ويصر على الاحتفاظ بشعلة الثورة في هذا الليل العربي المدلهم ؟

ان يكون للحركة الوطنية العربية التقدمية مثل هذا الحلم وهذه الرؤ ية المستقبلية لا يعني بالضرورة انها حركة مثالية رومنطيقية طوباوية . في الواقع ان القبول بهذا الواقع الهش اللا ـ انساني هو بالضرورة نتيجة لنزعة قدرية استسلامية اذ انه اقرار (على الاقل ضمنيا) باستحالة تجاوز الواقع وتحويله . وكما ان الحلم بتحّول المجتمع تحولا جذريا لا يشكل بحد ذاته نزعة مثالية رومنطيقية ، فان القبول بالامر الواقع لا يشكل من ناحية اخرى وبحد ذاته نزعة واقعية عقلانية .

قد يجوز وصف حركة التحرر العربي بالرومنطيقية والمثالية انما ليس بسبب الحلم والرؤ ية المستقبلية بل بسبب عدم تمكنها حتى الآن من وضع استراتيجية تحقق الحلم والرؤ ية . الواقعية ، اذن ، لا تعني القبول بالواقع بل تعني العمل بموجب استراتيجية تستند الى تحليل دقيق للواقع وتربط بين المسببات والنتائج وتستنبط الوسائل وتتبين المراحل الضرورية في عملية تحقيق الرؤ ية المستقبلية . ان الخلاف بين اصحاب التصور الاول والتصور الثاني ليس اختلافا في مدى واقعيتهما بل في التصور ، فيكون بامكان كل منهما ان يكون مثاليا او واقعيا . الفرق هو في ان التصور الاول يعمل للحفاظ على هذا النظام السائد ، بينما يعمل التصور الثاني في سبيل استبداله بنظام افضل . ان المواجهة ليست مواجهة بين المثالية والواقعية ، بل بين قوى التغيير وقوى المحافظة .

سنتبين من اقسام الكتاب اللاحقة ان للحركة الوطنية العربية التقدمية تجاربها المريرة وهي من خلال هذه التجارب تستكمل تدريجيا وعيها لطبيعة الاستراتيجية العقلانية الواقعية الكفيلة بتحقيق برنامجها للمستقبل العربي مدركة ، بالاضافة الى ذلك ، ان تجاوز الهوة القائمة بين الحلم والواقع غاية بعيدة المدى تقتضي استمرار المواجهة وابقاء شعلة الثورة مضيئة .

ويبقى ان تستكمل الحركة الوطنية العربية وعيها لطبيعة معوقات الاندماج الاجتماعي ولاي نوع من الاندماج تريد وعلى أي اسس وباتجاه ماذا . ان التفسخ الاجتماعي مستمر باستمرار الولاءات التقليدية ورسوخ الفكر الغيبي . وقد اشار سعد الدين ابراهيم الى عدد من مظاهر تخلف العمل الوحدوي ذاكراً تخلف الفكر القومي ومعاناته من « الانفصام بين الفكر والعمل » ، وعدم فهم مصادر قوى التوحيد وطبيعةمراحل التكامل السياسي ، وعدم الالتزام بروح الديمقراطية ، وعدم مشاركة الجماهير والاقليات[١٧] . ان مظاهر التخلف هذه هي في جوهرها مسائل ذهنية ولا بد من ربطها بجذورها في البنى الاجتماعية السائدة التي تسهم في تعزيز تمسك الاقليات بهوياتها المتميزة وحقوقها وامتيازاتها .

هنا اود ان اشير مرة ثانية الى مصدرين اساسيين من مصادر نشوء العصبيات التقليدية : اولا ، ان العصبية لا تنشأ في الفراغ بل تنبثق عن اوضاع اجتماعية محددة بالتفاعل مع او كردة فعل

---

(١٧) سعد الدين ابراهيم ، « نحو دراسة سوسيولوجية للوحدة : الاقليات في العالم العربي ، » **قضايا عربية** ، السنة ٣ ، الاعداد ١ ـ ٦ (شباط / فبراير ـ تموز / يوليو ١٩٧٦) ، ص ٥ ـ ٢٤ .

لعصبيات اخرى مختلفة او مضادة لها احيانا . لقد ادرك بعض الباحثين في القومية العربية ان الشعوبية ، مثلا ، تعززت في العصر الاموي مقابل عصبية عربية لجأت لها السلطة باستعمالها سلاح القبيلة «فأفرطت ، على اساس عرقي ، في الاحتقار والعداوة لغير العرب»[١٨] . ان الافراط في عصبية ما يولّد كردة فعل افراطا في عصبية مضادة مما يؤدي الى نشوء حلقة مفرغة في العلاقات بين هذه العصبيات فيصعب تجاوزها الا بنشوء اوضاع جديدة تستدعي انبثاق وعي جديد .

ثانيا ، تتمسك الجماعات المسيطرة بعصبياتها من اجل المحافظة على مكتسباتها وامتيازاتها الخاصة . بهذا المعنى تكون العصبية اداة محافظة على النظام القائم . تنشأ هذه العصبيات في الاساس نتيجة لمخاوف حقيقية ، ولكنها قد تستمر ليس بسبب استمرار هذه المخاوف بل لانها تشكل اداة لاستمرار المكاسب والامتيازات التي تكون قد حصلت عليها . لذلك كثيرا ما يعمد قادة الاقليات المسيطرة الى اثارة مخاوف جماعاتهم للابقاء على حدة العصبية التي يفترض ان تكون قد زالت بزوال الاسباب التي دعت لها في الاساس .

اذا كانت العصبية في هذه المرحلة التاريخية حصيلة لوجود عصبيات مضادة ولكونها اداة للمحافظة على الامتيازات والمكاسب على حساب الآخرين، يكون من المتعذر ازالة هذه العصبية بدون تغيير البنى الاجتماعية تغييرا جذريا واستبدال الوعي التقليدي بمستويات اعلى من الوعي ومنها الوعي القومي والوعي الطبقي .

من هنا ان الحركة الوطنية العربية التقدمية تشكل البديل للاتجاه التقليدي في السعي لتحقيق الاندماج الاجتماعي . ومن هنا اهمية استكمال تحرر الحركة الوطنية من الولاءات التقليدية واعادة تحديد رؤ يتها المستقبلية .

ثانياً : الرؤية المستقبلية

ان الحركة الوطنية العربية التقدمية مطالبة بمزيد من اعادة النظر ببعض المفاهيم وتحديدها من جديد على ضوء مهمة الاندماج الاجتماعي . في الواقع ، وكما سنرى في الاقسام اللاحقة من الكتاب ، ان هذه المطالبة تنبع من داخل الحركة الوطنية فقد كانت وما تزال تعيد النظر بايديولوجيتها وتنمو من ضمن تجاربها وكفاحها المرير .

وفي رأيي ان هناك خمسة عناصر اساسية تشكل تدريجيا قناعات راسخة في صلب الايديولوجية العربية التقدمية فيما يتعلق بمهمة الاندماج الاجتماعي وهي القول بالتنوع المنسجم ، والتحليل الطبقي ، والاشتراكية ، والعلمنة ، وتجاوز حالة الاغتراب [١٩] ، وترسيخ الديمقراطية التي يمكن اعتبارها هنا عنصراً سادساً او اطاراً عاماً تندرج فيه مختلف هذه القناعات .

---

(١٨) محمد عمارة ، «من هنا بدأت مسيرتنا للوحدة العربية ،» قضايا عربية ، السنة ٣ ، الاعداد ١ ـ ٦ (شباط / فبراير ـ تموز / يوليو ١٩٧٦) ، ص ٦٨ .

(١٩) نود هنا ان نوضح امرين، اولاً : سنصف هذه العناصر من حيث ارتباطها المباشر بموضوع الاندماج =

١ ـ التنوع المنسجم في اطار الهوية العربية

ان الاندماج الاجتماعي في سبيل ترسيخ الهوية العربية لا يعني الغاء التنوع في الانتماءات الخاصة . لقد نمت الحركة الوطنية العربية التقدمية باتجاه مطالبة نفسها قبل غيرها بتوضيح مفهومها للاندماج الاجتماعي والوحدة السياسية والاسس التي يجب ان تقوم عليها والغايات التي يجب ان تخدمها . بين هذه الاسس التي يزداد الوعي بها ان الاندماج الاجتماعي والوحدة السياسية لا يعنيان الغاء التنوع في المجتمع العربي . ان الوحدة العربية لا تعني ان يصبح المجتمع ذا بعد واحد ، ولا تعني ان تفرض ثقافة الاكثرية على الاقلية او العكس . فالتنوع ـ في ظل وحدة يتم فيها التفاهم حول الاسس التي لا ينهض المجتمع بدونها ـ مصدر غنى واغناء للجميع . ليست الثقافة العربية ثقافة عنصرية او فئوية ، بل هي تآلف حضارات متنوعة تداخلت وتفاعلت وتغيرت عبر التاريخ .

لذلك لا يعني الاندماج الاجتماعي الغاء ثقافة القرية ، او البادية وفرض ثقافة المدينة عليهما، ولا يعني التخلي عن التراث لمصلحة الحداثة او التخلي عن الحداثة لمصلحة التراث ، ولا يعني القضاء على هويات الاقليات بفرض هوية واحدة . ان في هذا التنوع غنى لا يصدق ولا بد من التعامل الديمقراطي والمشاركة من قبل جميع الجماعات في صنع المستقبل العربي . بذلك تكون الدعوة للتنوع المنسجم دعوة للديمقراطية والتسامح الديمقراطي .

من ناحية اخرى ، لا يجوز ان يعني القول بالمحافظة على التنوع الابقاء على هذه الفسيفسائية الهزيلة القائمة على عصبيات متنافرة مما يعطل الامكانيات العربية ويجعل المجتمع العربي مجتمعا مقسوما على ذاته متناحرا منصرفا الى خلافاته الجزئية الثانوية . لا بد من رؤية تجاوزية ترتكز الى وعي جديد وتهدف الى اقامة علاقات جديدة . ان المجتمع العربي في الوقت الحاضر يراوح بين مرحلتي النزاع والتعايش بين الجماعات والاقطار والكيانات التي يتكون منها دونما تفاهم حول رؤية اندماجية مستقبلية . ليس المطلوب التعايش الذي يبقي على الولاءات للجزء على حساب الانتماء للكل ، بل المطلوب هو الاندماج الاجتماعي الذي يحترم التنوع ويقدّم الولاء للكل على الولاء للجزء في حالات التناقض بينهما (اي المطلوب هو عكس ما هو قائم في المجتمع العربي حيث يتقدم الولاء للجزء على الولاء للكل ، وحيث يُفهم الولاء للكل بأنه فرض ثقافة تقليدية على ثقافة تقليدية مختلفة) .

صحيح ان لكل بلد عربي وضعه الخاص المنفرد وتاريخه وبنيانه وتركيبه ولهجاته ومصالحه ، غير ان هذا التفرد لا يجوز ان يتخذ ذريعة للابقاء على التفكك والعزلة والعمل

= الاجتماعي فحسب ، على ان نؤجل البحث فيها مفصلاً الى الاقسام اللاحقة من هذا الكتاب . ثانياً : اعتاد اصحاب التصور الاول من اصحاب الانتماءات الخاصة التقليدية واهل النظام ، ان يرفضوا هذه العناصر وغيرها بحجة انها ليست اصيلة بل مستوردة من الغرب . والواقع ان جميع هذه العناصر منبثقة عن الواقع العربي ومشكلاته وحاجاته ، وان الغرب ذاته لا يريدها لنا فهي ادوات ضد استمرار سيطرته علينا .

ضد المصلحة العربية العامة . ان التحدي الذي يواجه المجتمع العربي في تحقيق الاندماج الاجتماعي والوحدة السياسية هو التمكن من اقامة تنوع منسجم لا تنوع متنافر يبقي على التجزئة الحاضرة . ويتطلب هذا التحدي وضع استراتيجية عقلانية واقعية بعيدة المدى يكون من اهدافها تجاوز الولاءات الجزئية والعقلية التوفيقية التي ابقت على هذا التراوح السقيم بين التصادم والتعايش . ويقتضي وضع هذه الاستراتيجية لتحقيق التنوع المنسجم والتفكير المرحلي والتفاهم عن طريق النقاش الحر الديمقراطي واشراك جميع الجماعات في صنع الثورة العربية .

٢ ـ التحليل الطبقي

سنظهر لاحقا ان الحركة الوطنية العربية تزداد اهتماما (وهي مطالبة بتعميق هذا الاهتمام) باعتماد التحليل الطبقي للواقع الاجتماعي ، تماما كما ان التحليل الطبقي يزداد اهتماما (وهو ايضا مطالب بتعميق هذا الاهتمام) بالمسألة القومية بحيث يصبح كل من التحليل القومي والتحليل الطبقي جزءا اصيلا من نظرة شاملة للواقع العربي . يقول سمير امين « ان الاطار الذي يحدث ضمنه الصراع الطبقي هو اطار قومي وقمع شعوب المنطقة ليس قمعا اقتصاديا فحسب بل هو ايضا قمع قومي»[٢٠] .

ان الدمج بين التحليل الطبقي والتحليل القومي سيسمح بمزيد من الدقة والعمق في تفهم الواقع العربي وفي حل مشكلاته المستعصية ، بما في ذلك خاصة مشكلة الاندماج الاجتماعي . ان النزاعات الطائفية والاثنية والقبلية هي في جوهرها صراع طبقي بين جماعات تحتل مواقع مختلفة في البنية الطبقية الهرمية الراسخة في المجتمع العربي . وفيما يتعلق بالقهر القومي ، اصبح واضحا ان الطبقات الحاكمة لن تعمل في سبيل التحرير والوحدة لمجرد انها عربية وتقول بالانتماء العربي . لقد تكوّن لهذه الطبقات من خلال التجزئة العربية مصالح مكتسبة لن تتخلى عنها ، وهي تتخلى عن العروبة عندما تهدد مصالحها هذه . لقد تبين ، خاصة للفلسطينيين ، ان الاعتماد على الطبقات العربية الحاكمة كاد ان يكون مميتا بالنسبة للقضية الفلسطينية .

ويجدر بنا ان نشير خاصة الى اننا اهملنا التحليل الطبقي خاصة في معالجة مسألة الاندماج الاجتماعي وموضوعات الوحدة والتعددية والاقليات . سبق ان اشرنا الى ان سعد الدين ابراهيم اتبع منهجا نمطيا (جريا على منهج عالم الاجتماع الالماني ماكس فيبر Max Weber) في تصنيف الاقليات في المجتمع العربي حسب بعدين رئيسيين هما الشعور بالانتماء العربي والتحدث باللغة العربية كلغة ام ،متجنبا الانتماء الطبقي . ماذا يقول لنا هذا التصنيف عن التناقضات داخل المجموعة العربية التي تؤلف حوالى ٨٥ بالمائة من مجموع سكان البلدان

---

(٢٠) Samir Amin, «Historical Foundations of Arab Nationalism,» in: Saad Eddin Ibrahim and Nicholas S. Hopkins, eds., *Arab Society in Transition: A Reader* (Cairo: American University in Cairo, 1977), p. 8.

العـربية ؟ ثم هـل يجوز ان نفتـرض ان الموارنـة والبربـر والاكراد يجمعـون على عـدم الانتـماء العربي ؟ تبين من دراسـة لي حول الاتجـاهات السيـاسية بـين الطلاب الجـامعيين في لبنـان ان المـوارنة منهم مـوزعون بـين الاحساس بـالانتماء « القـومي اللبناني والقـومي العـربي والقـومي السـوري » ، يضاف الى ذلـك ان شعور الـطلاب الموارنـة بالانتـماء القومي متصـل بـالانتـماء الـطبقي . لقد وجـدت ان الطلاب المـوارنة من اصـول طبقية فقيـرة او دون المتوسـطة اكـثر احساسا بهويتهم العربية من الطلاب الموارنة من اصول برجوازية متوسطة وعليـا[٢١] . واظن ان دراسـات مشابهـة بين البـربر والاكـراد قد تـوصل الى نتـائـج ممـاثلة . سنجـد بـين هـذه الجماعات طبقات مستفيدة تتنكر ليس فقط لهويتها العربية بل للهـويات التي تـدعيها لنفسهـا هي بالذات وتلتحق بالغرب وترتبط بالسوق العالمية . يظهـر واضحا ان بعض المـوارنة الـذين تخلوا عن الهـوية العـربية تخلوا ايضـا عن هويتهم المـارونية كـما ينعكس في تفضيلهم الاسـماء الغربية على الاسماء المسيحية الشرقية (فحل اسم بيـار مكان بـطرس ، وبول مكـان بولس ، وجان مكان حنا ، وميشال مكان مخائيـل ، وجوزف مكـان يوسف ، الـخ ، حتى ان بعضهم ينـظرون الى هذه الاسـماء الشرقيـة بشيء من التعالي وعـلى انها من دلائل التخلف) . ثم ان مثل هذه الاتجاهات بين الموارنة في لبنان تتوفر بشكل مذهل بين الشرائح السنيـة المتعاونـة مع الغرب في بلدان عربية اخرى مثل تونس .

اذن ، لا بد من اعادة النظر بكثير من المقولات التي تتجنب التحليل الطبقي على الاقل في سبيل فهم الواقع كما هو وتجنب معارك لا لزوم لها . من هنـا ان سعد الدين ابـراهيم نفسه افترض في دراسة اخرى « ان طبقات معينة في المجتمع العربي تكون اكثر تأييدا لفكرة تـوحيد الامة العربية من غيرها . وبالتالي فـان الانتماءات المتبـاينة لـلافراد لا بـد ان تنعكس على اتجـاهاتهم في هـذه المسألـة »[٢٢] . واعادة النظر هذه مهمة ايضا لانها تضع الحركة الوطنية العربية وجها لوجه امام مسؤولية خلق المناخات الديمقراطية الضرورية لحصول الاندماج الاجتماعي . لهذه الاسباب على الاقل ، لا بد من اعتماد التحليل الطبقي فيصبح جزءا لا يتجزأ من الايديولوجية القومية ، كما لا بد من اعتماد التحليل القومي فيصبح جزءا لا يتجزأ من الايديولوجية الاشتراكية[٢٣] .

٣ ـ الاشتراكية

تبنت الحركة الوطنية العربية التقدمية تدريجيا المفاهيم الاشتراكيـة بحيث اصبحت جزءا لا يتجزأ من ايديولوجيتها فترسخت قناعاتها بضرورة الغاء التفاوت الطبقي الهرمي الصـارم في مجمـل الحياة العـربية ، وردم الهـوة العميقة الـواسعة بـين اقلية مـوسرة جشعة واغلبية فقيـرة

---

(٢١) Halim Barakat, *Lebanon in Strife: Student Preludes to the Civil War*, Modern Middle East Series, 9 (Austin, Tex.: University of Texas Press, 1977) , p. 115.

(٢٢) سعد الدين ابراهيم ، **اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة : دراسـة ميدانية** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٠) ، ص ٢٩ .

(٢٣) من اجل مزيد من التفاصيل حول التحليل الطبقي ، انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب .

مسحوقة ، والتحرر من القيم والطموحات والتطلعات البرجوازية . لقد اصبحت الحركة الوطنية اكثر اهتماما بالاشتراكية وتبنت الكثير من مبادئها ومفاهيمها وشعاراتها بعد ان كادت تقتصر اهتماماتها على الهوية القومية والاستقلال والتحرر من النفوذ الاجنبي . بدأ هذا التحول يتخذ شكلا واضحا ومنهجيا منذ مطلع عصر النهضة ويتعمق تدريجيا بفعل تكون وعي جديد لوجود ارتباط وثيق بين القهر القومي والقهر الاجتماعي ، وبين التحرر الوطني والتحرر من الفقر ، ولطبيعة التحالف الراسخ بين الاستعمار والطبقات الحاكمة . من هنا الدعوة لثورة سياسية اجتماعية .

وفي مطلع الثمانينات ما يزال المجتمع العربي يعاني من احتكار الثروة القومية من قبل فئات صغيرة رغم تزايد الطبقة الوسطى،وتتصرف بعض الطبقات ، او بالاحرى ، العائلات الحاكمة وكأن ثروة البلاد هي ثروتها الخاصة ، ان المجتمع العربي في الوقت الحاضر بين اغنى المجتمعات في ثروته وموارده وبين افقرها في آن معا . رغم الثروات الطائلة يظل الشعب العربي فقيرا متخلفا ومهددا باستمرار . ثروات العربي ليست له ، بل كثيرا ما تستعمل ضده .

وقد ادى تبني مفاهيم الاشتراكية الى بعض الانقسامات داخل الصف القومي بين اجنحة يمينية واجنحة يسارية . وفي بعض الاحيان الى انشقاق عن الحزب الام ونشوء حزب جديد . يقول اديب نصور ان « الذي حوّل القومية العربية الى ايديولوجية واعطاها مفهومها الثوري وربطها بالاشتراكية وحملها الصراع الطبقي قد وضع فيها لغما يتفجر فيبدد الوحدة ويدمر امة العرب »[٢٤] .

انما سيتبين لنا ايضا فيما بعد ان تبني الاشتراكية ادى بدوره الى تحالفات جديدة داخل الوطن العربي وخارجه مما دفع الحركة الوطنية التقدمية الى الامام في عملية تحليل التناقضات الاساسية والثانوية وبلورة مفاهيمها لطبيعة الصراع وللعلاقات الوثيقة بين القهر القومي والقهر الطبقي وبين مهمات التحرير والتحرر وارتباط الثورة السياسية بالثورة الاجتماعية .

٤ ـ العلمنة

لان العلمنة تشكل واحدا من اكثر الموضوعات حساسية في المجتمع العربي ، ظل هذا المفهوم غامضا يقبل او يرفض ليس بحد ذاته ورغم اهميته في تثبيت الولاء القومي وتعزيز الاندماج الاجتماعي ، بل لما نراه من دوافع وراء الدعوة اليه . وقد تنوعت المواقف الوطنية بين موقف يعلن قناعته بالعلمنة ، وموقف يقتنع بها دون ان يجروء على اعلان موقفه ، وموقف غيبي ثيوقراطي مضاد لها ويخلط بينها وبين الالحاد . ثم هناك من يقبلون بالعلمنة او يرفضونها رغم جهلهم بمعناها ومدلولاتها والوظائف التي تؤديها في المجتمع .

---

(٢٤) اديب نصور ، النكسة والخطأ : الاخطاء الفكرية والعقائدية التي ادت الى الكارثة (بيروت : دار الكاتب العربي ، ١٩٦٨) ، ص ٨٢ .

نستنتج من مجمل الكتابات والآراء التي اطلعنا عليها حول العلمنة[٢٥] انها نظام عام عقلاني ينظّم العلاقات بين الافراد والجماعات والمؤسسات فيما بينها وفيما بينها والدولة على اساس مبادىء وقوانين عامة مستمدة من الواقع الاجتماعي يتساوى امامها جميع اعضاء المجتمع وفئاته بصرف النظر عن الانتماءات والخلفيات وتشمل فيما تشمل :

أ ـ فصل الدين عن الدولة واقرار حيادها تجاهه والامتناع عن تحديد هويتها الدينية .

ب ـ الغاء الطائفية السياسية .

ج ـ تعزيز المحاكم المدنية العامة لضمان المساواة التامة بين المواطنين على اختلاف انتماءاتهم .

د ـ اقرار توحيد قانون الاحوال الشخصية بحيث يساوى بين المرأة والرجل ويمنح المواطن حق الاختيار بين الزواج المدني او الديني او كليهما .

هـ ـ اعتبار القوانين نسبية لا مطلقة مصدرها المجتمع فتعدل بضوء حاجاته ومشكلاته وبمقتضى الاحداث التاريخية الجارية وحسب مشيئة الشعب الذي يحكم باسم هذه القوانين .

و ـ اعتبار الحاكم حاكما باسم الشعب يستمد سلطته من الناس ويمثل ارادتهم ولا يستمدها من ارادة الهية فوق المجتمع .

ز ـ تعزيز الثقافة العلمية العقلانية .

ح ـ الاقرار بحقوق مختلف المذاهب والطوائف .

ط ـ تحرير الدين من سيطرة الدولة ، والدولة من سيطرة الدين[٢٦] .

لقد شدد دعاة العلمنة على واحد او اكثر من هذه العناصر . رآها البعض منذ بدء النهضة العربية بديلا للنظام الطائفي وانتقالا من الولاء للطائفة او الجزء الى الولاء للامة ككل فتتحقق بها وحدة الامة وتنصهر فيها النزعات الفئوية . وقد حرصت الحركات القومية العربية منذ ولادتها وحتى الوقت الحاضر على هذا الجانب الهام من العلمنة بهدف تثبيت الولاء القومي وتعزيز الاندماج الاجتماعي .

وشدد بعض دعاة العلمنة على تساوي المواطنين باختلاف انتماءاتهم امام القانون . وقد قصد بذلك خاصة تساوي الطوائف المختلفة في الحقوق والفرص والواجبات ، ومساواة المرأة والرجل فيما يتعلق خاصة بالزواج والطلاق والارث والمشاركة في الحياة العامة .

---

(٢٥) سنتناول هذا الموضوع بالتفصيل في الفصل السابع من هذا الكتاب .

(٢٦) سنتناول في الفصل السابع من هذا الكتاب خطأ القول بأن مفهوم العلمنة مستورد من الغرب والقول بأن الاسلام يختلف عن المسيحية في هذا المجال .

وربط البعض بين العلمنة والعلم والعقلانية ، فيقول المفكر اللبناني ناصيف نصار ان هناك حاجة ماسة « الى الربط بين الصفة العلمية والصفة العلمانية » وان« مهمة التغيير مزدوجة وشاقة . فلا يمكن فصل الاتجاه نحو العلمية عن الاتجاه نحو العلمانية » . وان« عملية الخروج من المجتمع الطائفي الى المجتمع العلماني ترافق عملية الخروج من المجتمع الطائفي الى المجتمع العلمي »[٢٧] .

٥ ـ تجاوز الاغتراب

اهتمت الحركات الوطنية التقدمية ـ وهي مطالبة بمزيد من الاهتمام ـ بالعمل نحو تجاوز حالة الاغتراب التي يعاني منها الشعب في علاقاته بالنظام والمؤسسات ، ورأت في تجاوز هذه الاوضاع اداة للاندماج الاجتماعي . سنظهر في مختلف اقسام الكتاب ان النظام العام السائد مغرِّب يحيل الانسان الى كائن عاجز ، مغلوب على امره ، هامشي . ان الاوضاع والانظمة والمناخات العامة السائدة لا تسمح للانسان بممارسة حريته وتنمية طاقاته الابداعية ، ولا تشجع على اندماجه بقدر ما تشجع على عزله ، ولا تُغني حياته بقدر ما تفقرها في الصميم ، ولا تملأ نفسه بالاعتزاز بهويته وكرامته بقدر ما تذله ، وتسلبه حق المشاركة في صنع مصيره وبقدر ما تمارس عليه القهر .

من هنا مطالبة الحركة الوطنية التقدمية بتجاوز هذا الواقع المغرِّب فتكون الانجازات ثورية بقدر ما تحرر الشعب من العجز فيشترك في صنع مصيره بنفسه ولنفسه . طبعا ، لا تتساوى جميع فئات الشعب وطبقاته في حالة العجز هذه . ان الطبقات الكادحة (وهي تؤلف غالبية الشعب) والمرأة هي الاكثر عجزا ، ولن يتم اندماجها في المجتمع الا بتجاوز اغترابها . ولا يكون التجاوز الا بالديمقراطية التي تؤكد على العدالة والحرية معا وتكفل للانسان حقوقه السياسية والفكرية والاجتماعية .

هذه هي العناصر الخمسة الاساسية التي تشكل تدريجيا قناعات، راسخة في صلب ايديولوجية الحركة الوطنية العربية التقدمية فيما يتعلق بتحقيق الديمقراطية والاندماج الاجتماعي . وبما ان الايديولوجيات السائدة في المجتمع العربي تحمل قناعات مضادة فإنه لا بد للحركة الوطنية التقدمية من مضاعفة صراعها مشددة على الممارسة الديمقراطية في ترسيخ مفاهيمها . بذلك نتجاوز حالة التجزئة وننتقل من مرحلتي التصادم والتعايش الى مرحلة الاندماج الاجتماعي الذي هو في اساس اية وحدة سياسية ناجحة .

ان المطالبة بالتنوع المنسجم المتآلف ، والتحليل الطبقي ، والاشتراكية الديمقراطية ، والعلمنة ، وتجاوز حالة الاغتراب لا تشكل لائحة مطالب منفردة مجردة مثالية . انها رؤية مستقبلية ذات عناصر متشابكة متكاملة لا يمكن عزلها عن بعضها البعض وقبول بعضها ورفض بعضها الاخر اذا اردنا حقا تحقيق الاندماج الاجتماعي . انها تمثل جوانب مختلفة لحقيقة واحدة وفي سبيل

(٢٧) ناصيف نصار ، **نحو مجتمع جديد** : مقدمات اساسية في نقد المجتمع الطائفي ، ط ٢ (بيروت : دار النهار للنشر، ١٩٧٠) ، ص ١٨١ـ١٨٦ .

التحرير والتحرر والتوحد . وهذه الحقيقة الواحدة هي في رأينا الديمقراطية التي تكمن في صلب كل عنصر من هذه العناصر الخمسة . انها في اساس الدعوة للتنوع المنسجم الذي يقوم على الولاء القومي المشترك وعلى التسامح واحترام الآخرين، وللتحليل الطبقي الذي يقود الى وضع حد للاستغلال والقهر ودمج الجماعات المحرومة في المجتمع ، وللاشتراكية التي تقرن بين العدالة والحرية ، ولتجاوز حالة الاغتراب والتأكيد على المشاركة في صنع المصير الواحد .

نفهم الديمقراطية بأنها نظام عام يوازن بين الحرية والعدالة ، وبالتالي بين الفرد والجماعات والمجتمع . تتجسد الحرية خاصة بقيام نظام سياسي يؤمن حق جميع المواطنين في التمثيل عن طريق الانتخابات الحرة والمشاركة في صنع القرار وتنفيذه ، وفي خلق الاطر القانونية التي تؤمّن حرية الرأي والتعبير والمعتقد والتجمع والتنظيم والتعبئة ، وفي احترام الفرد الذي هو غاية جميع الحقوق والواجبات في المجتمع ، وفي عدم التمييز بين المواطنين على اي اساس ، وتأمين جميع الحريات الاخرى المنصوص عليها في الشرعة العالمية لحقوق الانسان .

وتتجسد العدالة في اطار الديمقراطية بتكافؤ الفرص في مختلف الحقول الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، وباقامة نظام اقتصادي يهدف الى رفع مستوى المعيشة لدى مختلف المواطنين والحد من التفاوت بين الطبقات والجماعات والاقطار والمناطق . تبدأ العدالة بمقولة ان حرية الفرد او الجماعة او المجتمع لا تكون بالغاء حرية الآخر . من هنا شكلية الديمقراطية وهشاشتها في المجتمعات الرأسمالية التي تسمح بالاستغلال والقهر وتفاوت الفرص وكما لا تكون الحرية دون عدالة ، كذلك لا تكون العدالة دون حرية .

لقد اظهرت الازمات العربية المتتالية مدى فداحة غياب الديمقراطية في الدولة والعائلة والمدرسة والدين والعمل والحزب والنقابة والمؤسسات الاخرى . قامت السلطة بكافة اشكالها على الترهيب والترغيب والوصاية اكثر مما قامت على الاقناع والبحث والتساؤل والتفكير النقدي والاخذ والعطاء . وهكذا سيطر الشخص والاتجاه الواحد ، واصبح المجتمع العربي مجتمعاً حكومياً اكثر منه مجتمعاً مدنياً ، وابعد الشعب عن المشاركة في مواجهة التحديات وصنع مصيره .

ان الوضع الحاضر والمستقبل القريب معتمان حقا وهما يدفعان باتجاه مزيد من التشاؤم . ولكن الكفاح العربي سيستمر تغذية قناعة راسخة بانه في المدى البعيد ليس من بديل للتغيير الثوري . هنا التحدي الاهم والاجدى . وسنعود الى ذلك في القسم الاخير من الكتاب بعد ان نتعمق في فهم طبيعة البنى والمؤسسات الاجتماعية والثقافة السائدة .

القسم الثاني

البنى والمؤسسات الاجتماعية

الفصل الخامس

الطبقات الاجتماعية

عجبت ممن لا يجد القوت في بيته كيف لا يخرج على الناس شاهرا سيفه
ابو ذر الغفاري

كادت الفاقة ان تكون كفرا
حديث

مقدمـــة

ان رفض التحليل الطبقي واعتباره « بدعة مستوردة من الغرب » جزء من ايـديولـوجية تسويغ الطبقية وما تنطوي عليه من عدم مساواة وفقر وقمع في سبيل الابقاء على النظام السائد .

كنا قد اشرنا الى اهمية التحليل الـطبقي والعلاقـة بين القهـر القومي والقهـر الطبقي ، وخصصنا الفصل الثالث للبحث في انماط المعيشة التاريخية التي هي في اساس التكون الطبقي في المجتمع العربي .

يقصد هذا الفصل الى وصف وتحليل الواقع الطبقي في المجتمع العربي المعاصر ، الا انه لا بد من الاشارة باختصار الى تطور النظام الاقتصادي العربي العام واسهامه في التكون الـطبقي القائم .

كان المجتمع العربي وما يزال مجتمعا طبقيا هرميا ، اختلف الباحثون حول تحديد طبقاته وتصنيفها واسسها وتكونها وتطورها وطبيعة العلاقات فيما بينها .

في العصر الكلاسيكي ، ادت الفتوحات الاسلامية الى تعزيز مواقع بعض الجماعات دون غيرها ورغم مبدأ المساواة في الايمان. لقد نظم الخليفة عمر بن الخطاب الديوان وحدد مقدار الاعطيات « وفقاً لقاعدة وضعها بنفسه : مقدار العطاء يتحدد تبعاً للنسب النبوي والسابقة الاسلامية . . وكانت النتيجة ان توزع المسلمون في طبقات »[1] . وكان ان أصبح « الهاشميون من اهل السعة والرخاء ، يتمتعون بشرف الملك ولا يحملون اوزاره . . . وانغمس اكثرهم في الترف ومالوا الى حياة الدعة فبنوا القصور وزينوا الحدائق ،

---

(١) زهير حطب ، **تطور بنى الاسرة العربية والجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة** (بيروت : معهد الانماء العربي ، ١٩٧٦) ، ص ١٠٩ .

واستكثروا من الجواري . . . واخذ ابناء هذه الطبقة الارستقراطية النسب . . . يقدرون قيمة الارض ويسعون الى امتلاكها . . . وتحولت تلك الارستقراطية القائمة على فكرة النسب الرفيع الى ارستقراطية مالكة للارض وحضرية »[٢] . وكانت الارستقراطية من مالكي الاراضي الكبار تدير املاكها الواسعة بواسطة الوكلاء وتسخير الفلاحين واستغلالهم . وقد سمحت الدولة باستثمار اراضي الخراج بالنيابة عنها ولقاء ضرائب معينة مما ادى لمزيد من الاحتكار . وكان الخلفاء يجيزون اقطاع الاراضي التي تقع في ايدي المسلمين وليس لها من يطالب بها . وتكونت في العهد الاموي طبقات فئوية تسيطر فيها القبائل العربية يليها الموالي من المسلمين غير العرب ، ثم اهل الذمة من غير المسلمين ، ثم العبيد[٣] .

ويستنتج عالم الاجتماع الكويتي خلدون النقيب ان توسع الفتوحات الاسلامية ادى الى حصول تحول عن قيم المساواة الاولى المستمدة من حياة البادية كما يظهر من خلال الصراع بين علي والاسرة الاموية والمعركة الحاسمة عام ٦٥٧ ميلاديا وما تبعها من حكم بيروقراطي عسكري مركزي ، وتوسع في التجارة وقيام المدن ، وتمييز بين العرب والموالي وعرب الشمال والجنوب، الخ . ادى كل ذلك الى نشوء طبقات اشار اليها عدد من الكتاب والمؤرخين العرب القدماء مثل المقريزي (توفي عام ١٣٩٥ م) الذي قسم سكان مصر الى اهل الدولة ، واهل الجاه ، والباعة ، واهل الزراعة ، واهل العلم (الفقهاء) ، والحرفيين، والمعوزين الذين يعتمدون على الاحسان . ومن سمات هذا النظام الطبقي في العصر الكلاسيكي انه تداخل مع الانتماءات الطائفية كما يستدل من الحركات الشيعية (القرمطية ، الاسماعيلية ، الفاطمية) وتمردها ضد الطبقة السنية الحاكمة ، ومن تلاحم علماء الدين مع الملاك والحكام والتجار[٤] .

وفي العصور الوسطى وحتى منتصف القرن التاسع عشر ، اصبح النظام الاقتصادي اقرب الى ما يسميه ماركس وانجلز نمط الانتاج الآسيوي ومايسميه ماكس فيبر النمط الآسيوي الوراثي الشخصاني Patrimonialism ، وهو يتصف بملكية الدولة المركزية للارض او غياب الملكية الخاصة ، وسيطرة الزراعة على الصناعة ، وتحكم الافراد ، ووجود مجتمعات قروية منعزلة مكتفية ذاتيا ، وبساطة تنظيم الانتاج ، وجمود التقاليد ، وكون العائلة هي الوحدة الانتاجية في الزراعة والتجارة والصناعة اليدوية .

وقد درس محمود عودة طبيعة البنيات الاجتماعية التقليدية في القرية المصرية . فوجد انه منذ عهد الاسر الحاكمة الاولى الى محمد علي والاحتلال البريطاني ، كانت القاعدة الاساسية للثروة ، اي الارض ، ملكا للحاكم المطلق . بكلام اخر ، كانت ملكية الارض معترفا بها للحاكم في

---

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٣٠ - ١٣١ .

(٣) عبد العزيز الدوري ، **مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي** (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٦٩) ، ص ١٣٩ - ١٤٨ .

(٤) حسن خلدون النقيب ، **دراسات اولية في التدرج الطبقي الاجتماعي في بعض الاقطار العربية** ، حوليات كلية الآداب ، جامعة الكويت ، الحولية ١ ، الرسالة ٥ (الكويت : جامعة الكويت ، كلية الآداب ، ١٩٨٠) ، ص ٢١ - ٣٥ .

مصر ، وذلك بحكم ان الحكومة المركزية تنظم مصادر الري . وكانت ملكية الدولة المباشرة للارض قد ضعفت خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر من خلال ظهور نظام الالتزام الذي كانت تقطع الارض بموجبه ويعهد بها الى ملتزم يدفع ضريبة للاراضي التي تعهد اليه . وعندما اصبح محمد علي والياً على مصر ، الغى نظام الالتزام وفرض على الفلاحين ضرائب مباشرة ووجه النشاط الاقتصادي للانتاج للسوق وشجع التغلغل الرأسمالي وانتاج المحصول الواحد . وبقيت هذه سمات هذه المرحلة حتى ثورة يوليو ١٩٥٢[٥] .

اولا : النظام الاقتصادي العربي المعاصر

يمكننا وصف النظام الاقتصادي العربي العام المعاصر (وهو الذي يهمنا بالدرجة الاولى) بانه نظام تتعايش فيه مختلف اشكال الانتاج فهو شبه اقطاعي وشبه رأسمالي وشبه برجوازي يجمع بين ما قبل الرأسمالية والرأسمالية ، وبين الاكتفاء الذاتي النسبي والاندماج التبعي بالنظام الاقتصادي العالمي ، وبين الملكية الخاصة وملكية الدولة والعائلات الحاكمة ، وبين انماط الانتاج التقليدية والحديثة .ليس النظام السائد ، اذن ، نظاما اقطاعيا او رأسماليا او اشتراكيا . انه نظام متعدد الانظمة مركب انتقالي يجمع بين الاقطاع العام والاقطاع الخاص والرأسمال العام والرأسمال الخاص .

ويتصف ايضا في هذه المرحلة الانتقالية بانه نظام متغير باستمرار بسبب بناء مؤسسات الدولة الحديثة ، والاتصال بالاقتصاد العالمي ، وسياسات الاصلاح الزراعي ، واكتشاف النفط ، وهجرة الايدي العاملة ، وتوسع سبل المواصلات، والاقبال الشديد على التعليم في مراحله المختلفة ، وانتشار الوعي السياسي والطبقي ، وقيام النقابات والاحزاب السياسية ، والانقلابات العسكرية ، واستيراد التكنولوجيا الحديثة .

ومهما كانت التغيرات ، فان الانظمة الاقتصادية العربية تتصف ، بكلام اكثر تحديدا ، بما يلي :

١ ـ التبعية

ذكرنا في الفصل الاول ان المجتمع العربي مجتمع متخلف يعاني من حالة التبعية المتجلية في عدم سيطرته على موارده ومصيره وبوجود فجوة حضارية تفصل بينه وبين المجتمعات المتقدمة . هنا يمكننا ان نضيف بان الاقتصاد العربي مرتبط بالسوق العالمية وخاضع للشركات المتعددة الجنسية حتى « ان البلدان العربية التي تحتاج الى تمويل لا تستطيع الحصول على القروض من البلدان العربية ذات الدخول العالية الا عن طريق نيويورك ، ولندن وبواسطة الشركات المتعددة الجنسية »[٦] . وبين اهم جوانب التبعية

---

(٥) محمود عودة ، **الفلاحون والدولة** (القاهرة : دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٩) ، الفصل ٢ .

(٦) عبد الحميد براهيمي ، **ابعاد الاندماج الاقتصادي العربي واحتمالات المستقبل** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠) ، ص ٢١٠ .

استيراد السلع الاستهلاكية والانتاجية والتقنية ، وارتباط النظام النقدي للبلدان العربية بالنظام الرأسمالي ، وتوظيف الفوائض المالية في البلدان الغربية ، وسيطرة الشركات المتعددة الجنسية ، واتخاذ الغرب نموذجاً للتنمية ، وعزل الاقطار العربية عن بعضها البعض وربطها منفردة بالغرب . . . الخ . وقد عمد الغرب باستمرار الى عرقلة اي مجهود تصنيعي جاد في البلاد العربية منذ المحاولات الاولى التي قام بها محمد علي في مصر ، واشترط في معاملاته مع العرب فتح الابواب العربية للسلع والاستثمارات الغربية على حساب الانتاج الوطني . وتتجلى التبعية الاقتصادية في الميدان الغذائي مما ادى الى انخفاض ثابت في الاكتفاء الذاتي الغذائي (يبلغ حالياً اقل من ٦٠ بالمائة)[٧] .

٢ ـ الفجوة بين الاقطار العربية الغنية والفقيرة

ذكرنا في الفصل الثاني ان بين اهم العوائق في تحقيق التكامل الاقتصادي انقسام الاقطار العربية الى اقطار غنية وفقيرة . هنا نضيف ان عالم الاقتصاد الياس توما (جامعة كاليفورنيا) صنّف البلدان العربية حسب درجة الفقر والغنى (بموجب ستة مقاييس هي معدل دخل الفرد ومعدل النمو السنوي ومعدل التوفير والاعتماد على رأس مال خارجي وعدد السكان لكل طبيب وأمية الراشدين) فوجد ان افقر البلدان العربية هي اليمن الشمالية وموريتانيا ، يتبعهما السودان واليمن الجنوبية ، فالمغرب ، ثم الاردن ، ثم الجزائر ومصر ، ثم سوريا ، وتونس ، ثم العراق ، ثم السعودية ، فالكويت وليبيا[٨] . وتتحدث نادية الشيشيني عن اختلال التوازن الاقليمي بين الاقطار العربية كما يظهر من خلال التفاوت الكبير في مدى توافر الموارد المالية والبشرية ، ونصيب الفرد من النتاج المحلي ، والتوزيع النسبي للسكان ، وغيره فتستنتج ان النسبة بين الحد الادنى والحد الاعلى لنصيب الفرد من النتاج المحلي في الاقطار العربية قد بلغت (١ : ١٢٣) في عام ١٩٧٥ « حيث لم يتعد نصيب الفرد من النتاج المحلي ٩٤ دولارا في الصومال ، في حين بلغ ١١,٥٦٨ دولارا في الكويت . . وبلغ متوسط نصيب الفرد من النتاج المحلي في الدول النفطية ٥٨٥٥ دولارا ، وفي الدول نصف النفطية ٩٤٧ دولارا ، وفي الدول غير النفطية ٣٨١ دولارا ، هذا في حين لا يتعدى سكان الدول النفطية في نفس العام ٩,٦ بالمائة من سكان الدول العربية ، وسكان الدول نصف النفطية ١٩,١ بالمائة ، وسكان الدول غير النفطية ٧١,٣ بالمائة »[٩] اذن ، هناك بلدان عربية قليلة السكان تتمتع بفوائض مالية ضخمة وبلدان عربية مزدحمة بالسكان تفتقر الى رؤوس الاموال .

---

(٧) المهدي المنجرة ، « المغرب الكبير عام ٢٠٠٠ ، » المستقبل العربي ، السنة ٦ ، العدد ٥٣ (تموز / يوليو ١٩٨٣) ؛ ومن اجل المزيد من التفاصيل حول التبعية ، انظر : جلال احمد امين ، **المشرق العربي والغرب : بحث في دور المؤثرات الخارجية في تطور النظام الاقتصادي العربي والعلاقات الاقتصادية العربية** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٧٩) ، وابراهيم سعد الدين ، « حول مقولة التبعية والتنمية الاقتصادية العربية ، » المستقبل العربي ، السنة ٣ ، العدد ١٧ (تموز / يوليو ١٩٨٠) .

(٨) Elias H. Tuma, «The Rich and the Poor in the Middle East,» *Middle East Journal*, vol. 34, no. 4 (Autumn 1980), pp. 413-437.

(٩) ناديا الشيشيني ، « معالجة اختلال التوازن الاقليمي في الوطن العربي ، » **قضايا عربية** ، السنة ٦ ، العدد ٢ (حزيران / يونيو ١٩٧٩) ، ص ١٠٣ .

وتبين من دراسة عبد العال الصكبان التي اشرنا اليها سابقا ان سكان البلدان النفطية الذين يمثلون حوالى ٩ بالمائة من سكان الوطن العربي حصلوا سنة ١٩٧٠ على ٢٧ بالمائة من الناتج العربي الاجمالي وارتفعت هذه الحصة الى ٥٠ بالمائة عام ١٩٧٥ ثم الى ٥٧ بالمائة عام ١٩٨٠ . وحصل سكان البلدان نصف النفطية (العراق والجزائر) الذين يمثلون حوالى ١٩ بالمائة من سكان الوطن العربي على ٢٢ بالمائة من الناتج القومي العربي عام ١٩٧٠ ثم على ١٩ بالمائة عام ١٩٧٥ وعلى ٢٠ بالمائة ١٩٨٠ . اما سكان البلدان العربية غير النفطية الذين يمثلون حوالى ٧١ بالمائة من سكان الوطن العربي ، فقد حصلوا على ٥١ بالمائة من الناتج العربي عام ١٩٧٠ ، ثم على ٣١ بالمائة عام ١٩٧٥ ، واستمرت هذه الحصة بانخفاضها الى ٢٣ بالمائة عام ١٩٨٠ . وفي سبيل مزيد من المقارنة ، بيّنت هذه الدراسة ان السعودية التي يشكل سكانها حوالى ٥ بالمائة من سكان الوطن العربي حصلوا على حوالى ٩ بالمائة من الناتج العربي عام ١٩٧٠ ثم على حوالى ٢٥ بالمائة عام ١٩٧٥ وارتفعت حصتهم الى حوالى ٣١ بالمائة عام ١٩٨٠ . بالمقابل ، حصلت مصر التي يشكل سكانها حوالى ٢٥ بالمائة من سكان الوطن العربي على حوالى ٢٠ بالمائة من الناتج العربي عام ١٩٧٠ ، ثم انخفضت هذه الحصة الى ٩ بالمائة عام ١٩٧٥ وثم الى ٨ بالمائة عام ١٩٨٠ (١٠) .

٣ ـ الفجوة بين الاغنياء والفقراء داخل كل بلد عربي

ان فجوة عميقة واسعة تفصل بين الاغنياء والفقراء في المجتمع العربي ولا تتوسطهما سوى طبقة صغيرة تنمو او تتقلص ببطء حسب الاوضاع العامة السائدة في حينه . تظهر هذه الفجوة إن اعتمدنا انساق توزيع ملكية الاراضي او توزيع الثروة او احتلال مواقع النفوذ والمكانة الاجتماعية . حين نستعرض هذه الانساق سنجد ان فئة قليلة كانت وما تزال تحتكر ملكية الاراضي والثروة والنفوذ والمكانة المرموقة بينما تعاني غالبية الشعب من الفقر في جميع اوجه الحياة العامة والخاصة . بذلك تكون البنية الطبقية بنية هرمية غالبية الشعب فيها من الفقراء وليس من الطبقة المتوسطة .

سندقق فيما بعد بطبيعة توزيع الاراضي والثروة ، فيكفي ان نذكر هنا ان المحاولات التي قامت بها بعض الحكومات العربية مثل اصلاح الاراضي والتأميم ومشاريع المساعدات وانتشار التعليم وسياسة الضرائب التصاعدية لم تغير كثيرا من طبيعة هذا الوضع الهرمي المتعاكس . لقد وزعت الاراضي في مصر وسوريا والعراق والجزائر ، مثلا ، ولكن الوضع الطبقي بقي هرميا . بل ان اعادة توزيع الاراضي ثبّتت عدم المساواة فاستمرت كما يقول الياس توما ، « الفجوة الواسعة بين الملكيات الكبيرة والصغيرة بنسبة اكثر من ١:٥٠ في جميع البلدان التي تم فيها اعادة التوزيع . . . ولم يؤد التأميم الى اعادة التوزيع من الغني الى الفقير ، وبالتالي ، لا يمكن ان يكون قد ادى للمساواة . . . . ومع ان انتشار التعليم والخدمات الاخرى فتح مجالات جديدة امام المحرومين . . . ولكن هذه الاجراءات عادت بالفائدة على الغني والفقير . . بل ان هناك دلائل ان اولئك الذين يستطيعون ان يدفعوا نفقات المعيشة دون ان يعملوا يمكنهم ان يستفيدوا

---

(١٠) عبد العال الصكبان ، **نحو نظام اقتصادي عربي جديد** ، اوراق عربية ، ٩ ، سلسلة البحوث، ٩ (لندن : مركز الدراسات العربية ، ١٩٨١) ، ص ٢٧ ـ ٣١ .

من التعليم العالي المجاني . هذا يعني ان الفئات الفقيرة تحرم عادة من هذه الفوائد . لذلك ، دون ان ننكر التأثير الايجابي لانتشار التعليم ، يجب ان نكون حذرين فلا نبالغ في وصف تأثيراتها على المساواة »[١١] . كذلك يظهر الياس توما ان برامج المساعدات العامة ساعدت على تأمين الضروريات للمحرومين ، ولكنها لم تؤثر في الواقع بتغيير نسق توزيع الدخل والثروة . ويمكن ان يقال الشيء ذاته بالنسبة لتأثيرات الخدمات التي قدمتها البلدان المنتجة للنفط التي «عمّمت الفوائد على جميع الفقراء الذين يمكن ان يستفيدوا من هذه البرامج ، وفتحت في الوقت ذاته مجالات واسعة امام الغني والنافذ . مقابل ذلك ، ان الذين يعيشون في الريف استفادوا اقل من غيرهم من هذه التسهيلات »[١٢] . وفشلت السياسات الضريبية ايضا في التخفيف من حدة الفجوة بين الاغنياء والفقراء .

تجاه هذه الاوضاع نجد ان ٣ بالمائة من سكان الجزائر ما يزالون يتلقون اكثر من ٢٥ بالمائة من الدخل بينما يحصل ثلثا الشعب فقط على ثلث الدخل . وبعد اكثر من اثنتي عشرة سنة على الثورة المصرية، ظل ٥ بالمائة من السكان يحصلون على ١٩ بالمائة من دخل مصر ، وظل ١٠ بالمائة يحصلون على ٣٠ بالمائة من الدخل ، حتى بلغ معامل الاحتكار ٤٣, ٠[١٣] .

٤ ـ عدم التوازن في القطاعات الاقتصادية

لا يقوم الاقتصاد العربي على التوازن بين القطاعات الاقتصادية المختلفة ـ الزراعة ، التجارة ، الحرف الصناعية ، النفط ، الخدمات ـ بل هناك خلل أساسي تعاني منه البلدان العربية بدرجات متفاوتة .

أ ـ الزراعة :

ان الجماعات الغالبة من العرب هم سكان الريف الذين يعملون بالزراعة على الرغم من ان الاراضي الصالحة للزراعة تشكل ما لا يزيد على حوالى ٥ بالمائة من مساحة الوطن العربي الكلية (ومساحة الاراضي المروية لا تزيد على ٢٢ بالمائة من هذه الاراضي الصالحة للزراعة والتي بقيت على حالها تقريبا بين منتصف الاربعينات والوقت الحاضر) . وتشير الاحصاءات الى ان مساهمة القطاع الزراعي في تكوين الناتج المحلي الاجمالي في البلدان العربية في حالة انخفاض . لقد انخفضت مساهمة القطاع الزراعي هذه ، مثلا ، خلال الفترة ١٩٥٠ ـ ١٩٧٠ ، في الجزائر من ٣٣ بالمائة الى ١٦ بالمائة وفي مصرمن ٣٢ بالمائة الى ٢٦ بالمائة ، في السودان من ٦١ بالمائة الى ٣٥ بالمائة وفي العراق من ٢٢ بالمائة الى ١٣ بالمائة ، وفي سوريا من ٣٣ بالمائة الى ١٨ بالمائة ، وفي لبنان من ٢٠ بالمائة الى ٩ بالمائة . في الوقت ذاته نجد ان اليد العاملة العربية توزعت بشكل غير متزن اذ بلغت نسبة العاملين في الزراعة حوالى ٥٠ بالمائة في الجزائر و ٥٦ بالمائة في المغرب و٨٥ بالمائة في

---

(١١) Tuma, «The Rich and the Poor in the Middle East,» pp. 427-428.

(١٢) المصدر نفسه ، ص ٤٢٨ .

(١٣) المصدر نفسه ، ص ٤١٩ .

السودان و ٤٨ بالمائة في العراق و ٤٥ بالمائة في لبنان و ٥١ بالمائة في مصر و ٤١ بالمائة في تونس(١٤).
وتظهر احصاءات اخرى انه في عام ١٩٧٠ ، مثلت الزراعة ١٧ بالمائة من الناتج القومي العربي بالمقابل مع ٣٩ بالمائة للصناعة (التحويلية والاستخراجية والكهرباء والغاز والمياه) ، و ٤٤ بالمائة للخدمات، وفي عام ١٩٧٥ انخفض نصيب الزراعة الى ٩ بالمائة من الناتج القومي العربي كما انخفض نصيب الخدمات الى ٣٠ بالمائة ، وارتفع نصيب الصناعة بفروعها الثلاثة الى ٥٦ بالمائة وارتفع ناتج النفط من ٢٥ بالمائة عام ١٩٧٠ الى ٥٢ بالمائة عام ١٩٧٥ فيما انخفض ناتج الصناعات التحويلية في الوقت نفسه من ١١ بالمائة الى ٨ بالمائة(١٥).

وقد تطورت البنى الزراعية ما قبل الرأسمالية (والتي كانت تقوم على التنوع وشبه الاكتفاء الذاتي المحلي) باتجاه رأسمالية زراعية نتيجة للانتاج للسوق ولاندماج الوطن العربي بالنظام الرأسمالي العالمي ، ولنشوء الزراعة التجارية (القطن في مصر ، والعنب والحمضيات والزيتون في المغرب ، والقطن والتمر والقمح في العراق وسوريا) ، الامر الذي عزز بدوره تكون الطبقة البرجوازية الزراعية والتجارية . ثم ان وسائل الزراعة بقيت تقليدية في غالبها مما يساعد ايضا على فهم التفاوت الكبير بين نسبة اليد العاملة في الزراعة ونسبة اسهام القطاع الزراعي في ناتج الدخل المحلي الاجمالي .

ب ـ التجارة

وفيما يتعلق بالتجارة ، يقول لنا سمير امين ان مجتمعات المغرب والمشرق تجارية « مركنتيلية » نتيجة لمواقعها المركزية بين القارات الثلاث ، وان الفائض الضروري لنشوء الحضارة في المدن العربية الكبرى في فترات ازدهارها لم يأت في الاساس من استغلال الريف بقدر ما نتج عن ارباح التجارة البعيدة المدى . بذلك كان الوطن العربي منطقة « مركنتيلية » وكانت مصر الاستثناء الزراعي الوحيد . وقد اسهمت الطبقة الحاكمة التجارية في قيام الوحدة العربية ، غير ان تحول الطرق التجارية التي تصل اوروبا والشرق الاقصى وافريقيا السوداء عن العالم العربي ادى الى تدهور التجارة العربية والى خسارة الوطن العربي لوحدته السابقة وبدء اندماجه تدريجيا في النظام الرأسمالي(١٦) .

وبسبب هذا الاندماج والتشديد على استيراد السلع الاستهلاكية وتصريف المواد الاولية يقول لنا عبد الحميد براهيمي ان التجارة الخارجية غلبت على النشاطات الاقتصادية الاخرى مما خلق ضعفا تساوت فيه البلدان العربية الليبرالية منها والاشتراكية ، « فالمناخ (الليبرالي الاقتصادي)

---

(١٤) انظر : براهيمي ، **ابعاد الاندماج الاقتصادي العربي واحتمالات المستقبل**، ص ٤٦ ، وسليم نصر ، « الوطن العربي في ارقام : ملف احصائي شامل حول اهم مؤشرات البنيان الاقتصادي ـ الاجتماعي العربي ، » **الثقافة العربية** ، السنة ١٤ ، العدد ٦ (تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٧١) ، ص ٩٧ .

(١٥) الصكبان ، **نحو نظام اقتصادي عربي جديد** ، ص ٢٣ .

(١٦) Samir Amin, «The Historical Foundations of Arab Nationalism,» in: Saad Eddin Ibrahim and Nicholas S. Hopkins, eds., *Arab Society in Transition: A Reader* (Cairo: American University in Cairo, 1977), pp. 19-22.

الجديـة الرامية الى تصنيع وتنمية القطاع العام القادر على تقليص التبعية الاقتصادية . . اما موطن ضعف المجموعة الثانية من البلدان العربية [الاشتراكية] فيكمن في اندماج بشكل اكبر في السوق العالمية الرأسمالية من جهة وعدم مرونة هياكل الانتاج من جهة اخرى»[١٧] .

ج ـ الصناعة

مقابل هذه الهشاشة المستمرة في النشاطات التجارية ، كـانت الصناعـة (وهي ايضا في غالبيتها استهلاكية) وما تزال نشاطا ثانويا هامشيا في الاقتصاد العربي (هذا اذا استثنينا النفط) ، وهي على الاغلب صناعات تحويلية (المواد الغذائية والمشـروبات والمنسـوجات) واستخـراجية (النفط والغاز والفوسفات ومواد معدنية اخرى) وبنائية تتصف جميعها بالتبعية للخـارج . اما الصناعات الثقيلة والاساسية فهي ضئيلة . ومن مظاهر الضعف ايضا صغر المؤسسات الصناعية (التي تستخدم اقل من مئة عامل) . ومن حيث الخلل فان النفط يشكل النشاط الرئيسي الطاغي في البلدان النفطية فيمثل بمفرده حوالى ٨٧ بالمائة في الكويت و ٧٧ بالمائة في السعودية . وأشار بـراهيمي الى ان نصيب الصناعـة في النتاج المحـلي الاجمالي في البلدان غـير النفطيـة في مطلع السبعينات بلغ ٣٠ بالمائة او اقل (المغرب ٣٠ بالمائة ، مصر ٢٥ بالمائة ، سوريا ٢٤ بالمائة ، تونس ٢٢ بالمائة ، لبنان ٢٠ بالمائة ، الاردن ١٦ بالمائة) ولعب النفط دورا هاما في رفع نسبة مساهمة الصناعة في الناتج المحلي في الجزائر (٥٠بالمائة) والعراق (٤٨ بالمائة) والسعودية (٧١ بالمائة) والكويت (٧٣ بالمائة) وليبيا (٦٨ بالمائة) .

وفيما يتعلق بنسبة العاملين في الصناعة (او نسبة الاستخـدام الصناعي الى الاستخـدام الكلي) ، يشير براهيمي الى انها دون العشرين بالمائة في المنطقة العربية فبلغت في مطلع السبعينات حوالى ١٩ بالمائة في الكويت ، و١٨ بالمائة في كل من ليبيا ولبنان وتونس ، و ١٤ بالمائة في مصر ، و ١٣ بالمائة في الجزائر ، و ١١ بالمائة في سوريا والمغرب والعراق ، ودون العشرة بالمائة في البلدان الاخرى[١٨] . ويورد سليم نصر ان العاملين في الصناعات التحويلية يمثلون حوالى ٥٤ بالمائة من مجمل العمال الصناعيين العرب ، ويمثل المصريون وحدهم ٥٧ بالمائة من العمال في الصناعات التحويلية في جميع الاقطار العربية[١٩] .

د ـ النفط

فيما يتعلق بالنفط ، اصبح الاسم العربي مقرونا به (وبالتالي بالثروة والبذخ) خاصة خارج الوطن العربي . لقد تراوح مجموع انتاج النفط خلال السبعينات بين ١٤ مليون و ١٩ مليون برميل في اليوم الواحد (اي حوالى ثلث مجموع الانتاج العـالمي) . وصدّرت السعـودية في ١٩٨٠ ـ ١٩٨١حوالى عشرة ملايين برميل يومياً(تقريباً نصف ما صدرته جميع الاقطار العربية الاخرى).

---

(١٧) براهيمي ، **ابعاد الاندماج الاقتصادي العربي واحتمالات المستقبل** ، ص ١٠٩ ـ ١١١ .

(١٨) المصدر نفسه ، ص ٧٦ ـ ٧٧ .

(١٩) نصر ، « الوطن العربي في ارقام : ملف احصائي شامل حول اهم مؤشـرات البنيان الاقتصادي ـ الاجتماعي العربي ،» ص ٩٦ ـ ٩٧ .

وتعتبر سنة ١٩٧٣ الخط الفاصل بين بيع النفط باثمان زهيدة وبيعه باسعار معقولة (كان ثمن النفط سنة ١٩٧٠ تقريبا مثل ثمنه سنة ١٩٥٠) . وقد سبب النفط خللا في عملية التحديث اذ ادى الى التشديد على اقتباس التكنولوجيا الحديثة المتعلقة مباشرة بانتاج النفط وتصفيته وتسويقه دون غيره ، والى عدم الاهتمام بتأثيراته الاجتماعية والنفسية والقومية . ولم يستعمل النفط وعائداته في انشاء اقتصاد منتج بل في ترسيخ نظام الاقتصاد الاستهلاكي الاستيرادي .

يبدو واضحا من خلال استعراض سمات النظام الاقتصادي العربي العام ان المجتمع العربي يعاني من التخلف رغم ثرواته . لقد مر هذا النظام بعدة مراحل بدءا من النظام التقليدي ما قبل الرأسمالي الذي كان يتصف بالاكتفاء الذاتي المحلي وسيطرة الاقطاع الزراعي والبرجوازية التجارية المالية وانتهاء بنظام شبه رأسمالي استهلاكي استيرادي مرتبط بالسوق العالمية في الوقت الحاضر . لذلك ظل المجتمع العربي مجتمعا طبقيا هرميا .

ثانيا : اسس التمايز الطبقي

تمهيدا لبحثنا في تكون الطبقات الاجتماعية وتصنيفها ، نحدد هنا بعض الاسس التي قام عليها التمايز الطبقي تاريخيا . في رأينا ان التكون الطبقي في المجتمع العربي يعود للاصول الرئيسية التالية : ملكية الاراضي ، ملكية رأس المال ، النسب والمنصب .

١ ـ ملكية الاراضي

بتحول ملكية الارض من ملكية عامة الى ملكية خاصة ، اصبحت مسألة توزيع الارض الاساس الاهم في تكون الطبقات في غالبية الاقطار العربية وخاصة مصر والهلال الخصيب . كانت الارض ملكا للدولة او الحاكم في النظام الاسلامي الاقتصادي ، غير ان الدولة كانت تمنح كبار موظفيها والنافذين حق استغلال اراضي الدولة . وأسرف الفاطميون في اواخر عهدهم بمنح اراضي الدولة لكبار موظفيهم ، واورث صلاح الدين قواده اقطاعات الامراء الفاطميين . هذا ما فعله المماليك والعثمانيون الذين اسندوا ادارة الاراضي الى ملتزمين كان بالامكان تغييرهم ، ولكن بعض الملتزمين حصلوا في القرن السابع عشر على حق توريث التزاماتهم . وقد بدأ الالتزام يتحول الى ملكية خاصة في مطلع القرن التاسع عشر[٢٠] . وبتثبيت الملكية الخاصة ، جرى تحول تدريجي « لجماعات ذات مكانة اجتماعية » الى « طبقات اجتماعية » تسيطر على واحدة من اهم وسائل الانتاج . اصبحت قلة ضئيلة تملك غالبية الاراضي فيما لا تملك الاكثرية الساحقة سوى قدرتها على الاستخدام تتوسطها فئات قليلة تملك ما يضمن لها ما يشبه الاكتفاء الذاتي ويقيها الذل . وتمهيدا لتصنيف الطبقات ودور عامل ملكية الاراضي في تكونها ، نشير الى بعض الحقائق المتعلقة بهذه الملكية في مصر والعراق والمغرب العربي وذلك من قبل اعطاء المثل لا الحصر :

---

(٢٠) محمود عودة ، القرية المصرية، ط ٢ (القاهرة : مكتبة سعيد رأفت ، ١٩٨٣) ، ص ١٠٩ ـ ١١٣ ، وعماد احمد الجواهري ، « حيازة الاراضي والتطورات السياسية في اقطار المشرق العربي ،» المستقبل العربي، السنة ٥ ، العدد ٤٨ (شباط / فبراير ١٩٨٣) ، ص ١٠٨ ـ ١١٩ .

أ ـ ملكية الارض الزراعية في مصر

عند حدوث ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ، كان حوالى ٦ بالمائة من الملاكين في مصر يحتكرون ما يقرب من ثلثي الاراضي الزراعية (٦٤,٤ بالمائة) . بل كان اقل من واحد بالمائة من الملاكين يملكون ثلث الارض . مقابل ذلك كانت الكثرة الساحقة من سكان الريف (حوالى ٧٥ بالمائة) لا تملك شيئا . وبعد قيام الثورة سنة ١٩٥٢ ، جرت محاولات للاصلاح الزراعي على دفعتين . في صيف تلك السنة وضع قانون للاصلاح الزراعي تضمن تحديد الحد الاقصى للملكية بمائتي فدان للشخص الواحد (عملياً احتفظ معظم الملاكين الكبار بثلاثمائة فدان اذ سمح القانون للمالك الذي كان لديه ولدان او اكثر ان يحتفظ بمائة فدان اضافية) . وحسب تقدير الدولة وزع بموجب هذا القانون حوالى ٦٤٥ الف فدان (اي حوالى ١٠ بالمائة) من اصل حوالى الستة ملايين فدان (التي تشكل مجموع مساحة الاراضي الزراعية) على حوالى ٢٢٦ الف عائلة . وفي صيف ١٩٦١ عدل قانون الاصلاح الزراعي بحيث حدد الحد الاقصى للملكية بمائة فدان فوزع اقل من خمسة الاف فدان على حوالى ١٦٣ الف عائلة . وبهذا يكون قد انتقل نحو ١٣ بالمائة من الاراضي الى نحو ربع مليون اسرة (انظر الجدول رقم ١) . في هذا الوقت تضاعف سكان مصر دون ان تتوسع مساحة الاراضي الزراعية[٢١] .

جدول رقم (١)

توزيع ملكية الاراضي في مصر ، خلال الفترة ١٨٩٤ ـ ١٩٧٥

السنة	مجمل مساحة الاراضي الزراعية (بالمليون فدان)	مجمل عدد الملاكين (بالالف)	الملكيات الصغيرة (٥ أفدنة او اقل) النسبة المئوية من		الملكيات المتوسطة (٥ ـ ٥٠ فدانا) النسبة المئوية من		الملكيات الكبيرة (اكثر من ٥٠ فدانا) النسبة المئوية من	
			الملاكين	الاراضي	الملاكين	الاراضي	الملاكين	الاراضي
١٨٩٤	٤,٠٠٠	-	٨٣,٣	٢١,٧	١٥,٤	٣٤,٣	١,٣	٤٤
١٩٣٠	-	-	٩٣,١	٣١,٦	٦,٣	٢٩,٧	٠,٦	٣٨,٧
١٩٥١	٥,٩٨٢	٢٨٠١	٩٤,٣	٣٥,٤	٥,٢	٣٠,٤	٠,٥	٣٤,٢
١٩٦١	٦,٠٠٠	٣٠٨٤	٩٤,٧	٥٠,٦	٤,٨	٣٠,٦	٠,٥	١٨,٨
١٩٧٥	٥,٩٨٣	٢٨٥٣	٩٢,٥	٦٥,٩	٧,٤	٣٢,٣	٠,٠٠٤	١,٧٦

المصادر : احتسبت من : ـ بالنسبة للسنتين ١٨٩٤ و ١٩٣٠ :

Anouar Abdel-Malek, *Egypt, Military Society: The Army Regime, the Left, and Social Change under Nasser*, translated by Charles Lam Markmann (New York: Vintage Books, 1968), chap. 2.

ـ بالنسبة للسنتين ١٩٥٢ و ١٩٦١ : جمال حمدان ، شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٧٠) ، ص ١٤٥ .

ـ بالنسبة للسنة ١٩٧٥ : Iliya F. Harik, *Distribution of Land, Employment and Income in Rural Egypt* (Ithaca, N.Y.: Cornell University, Center for International Studies, 1975), p. 39.

(٢١) Anouar Abdel-Malek, *Egypt, Military Society: The Army Regime, the Left, and Social* ←

حتى الوقت الحاضر ، اذاً ، ما تزال ملكية الاراضي هي التي تلعب « الدور الحاسم في صوغ الطبقات الاجتماعية »[٢٢] في الريف المصري، فالارض الزراعية في القرية المصرية « تمثل وسيلة الانتاج الاساسية بل ربما الوحيدة»[٢٣] . وقد درس صاحب هذا القول قرية « شمياطس » في محافظة المنوفية في اواخر السبعينات فكشف عن « وجود سيطرة تاريخية ، اقتصادية وادارية لعائلة واحـدة في هذه القرية » فهي « تمتلك حتى الآن جانبا كبيراً من الارض الزراعية في القرية ، بالاضافة الى عائلات فلاحية متناثرة تتميز بصفة عامة اما بالملكية القزمية الصغيرة او بعدم وجود ملكية زراعية على الاطلاق »[٢٤] . كذلك وجد عبد الباسط عبد المعطي من خلال دراسته للصراع الطبقي في ثلاث قرى مصرية (١٩٧١) ، هي اهناسيا وبني عفان ودموشيا في مركز بني سويف ، ان عائلة واحدة ،او قلة منها تسيطر على الارض وعلى الاتحاد الاشتراكي والجمعيات الزراعية مما « يؤكد ان الصراع الطبقي له طابع سياسي . . . فمن يملكون يتطلعون الى السلطة لقضاء مصالحهم وحمايتها وتأكيد حيازتهم »[٢٥].

ب ـ ملكية الارض الزراعية في العراق

وفي دراسته المتعمقة التفصيلية للطبقات الاجتماعية والحركات الثورية في العراق قبل ثورة ١٩٥٨ ، توصل حنا بطاطو الى ان عدم المساواة في ملكية الارض كانت في اساس التكون الطبقي في العراق فكان الملاك الكبار والملاك الصغار على طرفي نقيض في اتجاهاتهم السياسية اثناء الثورة (١٩٥٨ ـ ١٩٥٩) . حتى في الحالات التي يكون فيها الوعي الطبقي ضعيفا ، نجد ان مواقع الافراد والجماعات تؤثر الى حد بعيد في سلوكهم السياسي مما يستدعي التمييز بين الوعي الطبقي الظاهر والخفي . في العراق الملكي كان الفلاح الذي لا يملك ارضاً يدرك ان هناك مسافات اجتماعية واقتصادية ونفسية تفصل بينه وبين المالك فلا يخطر بباله انه يمكن ان يتزوج ابنة سيده . وبقدر ما ازدادت الفروقات في ملكية الارض بقدر ما اصبحت العلاقات محكومة بهذه الفروقات اكثر مما كانت محكومة بالانتماءات الطائفية والقبلية . وبالنسبة للشيوخ والسادة الملاكين ، اصبحت ملكيتهم للارض في الخمسينات من هذا القرن اكثر اهمية في تقرير موقعهم الاجتماعي من مصادر مكانتهم التقليدية (اي النسب والمنصب المتوارث)[٢٦] .

= *Change under Nasser,* translated by Charles Lam Markmann (New York: Vintage Books, 1968); Mahmoud Abdel-Fadil, *Development, Income Distribution and Social Change in Rural Egypt, 1952-1970: A Study in the Political Economy of Agrarian Transition,* Occasional Paper, University of Cambridge, Department of Applied Economics,45(Cambridge,Eng.; New York:Cambridge University Press,1975);Samir Radwan, *Agrarian Reform and Rural Poverty: Egypt, 1952-1975* (Geneva: International Labor Office, 1977), and Iliya F. Harik, *Distribution of Land, Employment and Income in Rural Egypt* (Ithaca, N.Y.: Cornell University, Center for International Studies, 1975).

(٢٢) عودة ، القرية المصرية ، ص ١٣٥ .

(٢٣) عودة ، الفلاحون والدولة ، ص ١٥٢ .

(٢٤) المصدر نفسه ، ص ١٤٧ و ١٥٤ .

(٢٥) عبد الباسط عبد المعطي ، الصراع الطبقي في القرية المصرية : تحليل تاريخي ومعاصر (القاهرة : دار الثقافة الجديدة ، ١٩٧٧) ، ص ١٢٢ .

(٢٦) Hanna Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq: A* =

كان في العراق عام ١٩٥٨ (عدد سكانه حينئذ ستة ملايين ونصف المليون) ٢٥٣,٢٥٤ مالكا لما يزيد على ٣٢ مليون دونم من الارض الزراعية . كانت غالبية هؤلاء الملاكين من الملاكين الصغار (حوالى ٧٣ بالمائة من هؤلاء ملكوا فقط حوالى ٦ بالمائة من مجموع الارض المملوكة) . طبعا ، ان ٨٠ بالمائة من عائلات العراق لم تكن تملك ارضاً بتاتاً ، فيما كان يملك واحد بالمائة من الملاكين فقط ما يزيد على ٥٥ بالمائة من الملكيات الخاصة (انظر الجدول رقم (٢)) .

جدول رقم (٢)
توزيع ملكية الاراضي الخاصة في
العراق ، قبل ثورة ١٩٥٨

فئات الملكية (بالدونم)	الملاكون		المساحة		
	العدد	النسبة المئوية	بالدونم	النسبة المئوية	معدل الملكية
اقل من ٤	٧٣١١٠	٢٨,٨٧	١٠٢٣٢١	٠,٣٢	٢٦٠
٤ ـ اقل من ١٠	٤٠٤٧٥	١٥,٩٨	٢٤٣٠٠٤	٠,٧٦	٦٠٠
١٠ ـ اقل من ٥٠	٧١٠٤٩	٢٨,٠٥	١٦٧١٤٨٤	٥,٢٠	٢٣٥٢
٥٠ ـ اقل من ١٠٠	٢٩٨٨٤	١١,٨٠	٢٠٥٥٨٥٦	٦,٤٠	٦٨٦٩
١٠٠ ـ اقل من ١٠٠٠	٣٤٤٢٤	١٣,٥٩	٧٧٩١٤٤٣	٢٤,٢٣	٨٦٧٣١
١٠٠٠ ـ اقل من ١٠٠٠٠	٣٩٦٠	١,٥٦	١١١١٠٥١٢	٣٤,٥٥	٥٤١٥٤٩
١٠٠٠٠ ـ اقل من ٥٠٠٠٠	٣١٩	٠,١٣	٦٠٢٩٣٨٠	١٨,٧٤	٤٥٠٩٤٥٢
٥٠٠٠٠ او اكثر	٣٣	٠,٠١	٣١٥٠٨١٣	٩,٨٠	٢٤٧١٤٢٦٤
المجموع	٢٥٣٢٥٤	١٠٠,٠٠	٣٢١٥٤٨١٣	١٠٠,٠٠	

المصدر : احتسبت من : Hanna Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements in Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commerical Classes and of Its Communists , Ba'thists, and Free Officers* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1978), p. 54.

ج ـ ملكية الارض الزراعية في المغرب

ويمكننا كذلك ان نتخذ بلدان المغرب كمثل اخر لاهمية ملكية الاراضي في التكوين الطبقي . في فترة ما قبل الرأسمالية (اي قبل المرحلة الاستعمارية ١٨٣٠) كانت معظم الاراضي في الجزائر مشتركة بسبب نظام المشاع والتنظيم القبلي السائد وقتئذ ، ولم يكن سوى جزء صغير من الاراضي ملكا خاصا او حبوسا (اي وقفاً) . وبقدوم الاستعمار جرى تحويل افضل الاراضي الى المهاجرين الاوروبيين فجزئت وسجلت املاكا

= *Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of Its Communists, Ba'thists, and Free Officers* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1978), pp. 7-11.

خاصة[٢٧] . ومع الوقت اصبحت الاراضي المستعمرة تشكل ٤٠ بالمائة من اراضي الجزائر الزراعية فسيطر سنة ١٩٥١ حوالى ٢٢ الف مزارع اوروبي على ٢٧٢٧ مليون هكتار فيما ملك حوالى ٦٣١ الف مزارع جزائري (٧,٣٥٠ ملايين هكتار) . وبذلك كان معدل ملك المزارع الاوروبي ١٢٠ هكتارا فيما كان معدل ملك المزارع الجزائري ١١ هكتارا فقط[٢٨] . وبسبب سوء التوزيع بين المهاجرين الاوروبيين والسكان الجزائريين كان هؤلاء ينسبون التمايز الطبقي الى الاستعمار الغربي الى ان تم الاستقلال وبدأت تظهر الفروقات الداخلية ، وخاصة في تونس والمغرب . تظهر الاحصاءات في تونس في مطلع السبعينات ان حوالى ٣٢١ الف مالك يقتسمون حوالى اربعة ملايين ونصف المليون من الهكتارات بحيث يحصل اقل من٤بالمائة من الملاكين على ٣٤,٣ بالمائة من الاراضي ، ويحصل ٦٣,٤ بالمائة من الملاكين على اقل من ١٨ بالمائة ، ويحصل حوالى ثلث الملاكين (٣٢,٧ بالمائة) على ٤٧,٨ بالمائة من الممتلكات[٢٩] .

قصدنا من وصف بنية توزيع الاراضي في بعض البلدان العربية ان ندل على اهميتها في عملية تكون النظام الطبقي في المجتمع العربي بين مطلع القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين . لقد افرزت هذه البنية مجتمعا طبقيا يتألف في الاساس من طبقة كبار الملاكين وهم قلة ضئيلة ، وطبقة الفلاحين الذين لا يملكون ارضاً وهم الغالبية الساحقة ، وطبقة وسطى صغيرة الحجم تحتل وسط الهرم الطبقي .

ويهمنا هنا ان نلفت النظر الى امرين بغاية الخطورة من حيث التكون الطبقي وهما : اولا ، ان طبقة الملاكين الكبار كانت كما سنبين ذلك في قسم لاحق من هذا الفصل تسيطر على النظام السياسي وتمتلك الوجاهة او المكانة الاجتماعية بالاضافة الى حيازة الارض الزراعية . ثانيا ، ان حيازة الاراضي الزراعية اساس متغير للتمييز فلم يكن لها هذه الاهمية قبل القرن التاسع عشر بسبب حيازة الدولة او الحاكم للارض ، وتدنت اهميتها بعد الخمسينات بسبب الانقلابات العسكرية وما تبع ذلك من الغاء للاقطاع ومن اصلاح زراعي ، وبسبب اكتشاف النفط وبروز اهمية رأس المال في التكون الطبقي .

٢ ـ ملكية رأس المال

شكلت ملكية راس المال (خاصة في قطاعات التجارة والمال والصناعة) العامل الثاني بين العوامل الاهم في تكون الطبقات وتقسيمها وطبيعة العلاقات فيما بينها في المجتمع العربي التقليدي . لقد اسهم هذا العامل بشكل خاص في نشوء الطبقات البرجوازية القديمة والجديدة في

---

(٢٧) Marnia Lazreg, *The Emergence of Classes in Algeria: A Study of Colonialism and Socio-Political Change* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1976), pp. 41-51.

(٢٨) Elbaki Hermassi, *Leadership and National Development in North Africa: A Comparative Study* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1972), p. 85.

(٢٩) Yusif A. Sayigh, *The Economies of the Arab World: Development since 1945* (London: Croom Helm, 1978), p. 487.

مختلف المدن العربية . ومما يزيد من اهمية ملكية رأس المال ارتباطه بالنظام الرأسمالي العالمي منذ منتصف القرن التاسع عشر على الاقل ، وارتكازه قبل ذلك على التجارة البعيدة المدى بين القارات الثلاث ، وازدياد اهميته منذ الخمسينات في تبلور التكون والوعي الطبقيين .

وكما هو الحال بالنسبة لملكية الاراضي ، فان طبقة صغيرة كانت وما تزال تسيطر على ثروات البلاد بالتحالف مع الشرائح الحاكمة الاخرى حتى ليصعب الفصل فيما بينها وحتى لتكاد تشكل طبقة واحدة حاكمة . ما يمكن قوله بدقة ان البرجوازية القديمة التي تشكلت مع كبار الرأسماليين في التجارة والصناعة والمال تمكنت من السيطرة على الحكم والثروة معاً بالتحالف مع ملاكي الاراضي الاقطاعيين . كذلك ، يمكن ان يقال بالسهولة ذاتها ان الاقطاعيين في بعض البلدان العربية تمكنوا في السابق ان يسيطروا على الحكم في عدد من البلدان العربية ، بالتحالف مع الرأسماليين . من هنا ، ان الحاكم ـ الرأسمالي ـ الاقطاعي كان واحدا ثالوثا مثلثا قبل الخمسينات . ومما رسخ هذا التحالف وازدياد احتكار ملكية الارض ورأس المال والحكم نشوء الزراعة التجارية (كتجارة القطن في مصر والحرير في لبنان) .

يظهر هذا التحالف بوضوح في البلدان العربية المركنتيلية والمدن التجارية التي كانت تستفيد بالدرجة الاولى من التجارة البعيدة المدى . نتيجة للفتوحات الاسلامية توحدت حضارة المدن المركنتيلية في الجزيرة والهلال الخصيب والمغرب فكان ان اسهمت التجارة في التوحيد وترسيخه وتسهيل فرص الانتقال دون انقطاع . من هنا قول سمير امين بأهمية دور طبقة التجار بقيام وحدة الوطن العربي وتثبيتها ، فقد كانت طبقة شديدة الحركة وقادرة على السفر من طنجا الى دمشق دون اي شعور بالضياع والغربة . وبذلك يكون اقتران ازدهار الحضارة العربية بازدهار التجارة البعيدة المدى . ومن هنا ايضا سر التحالف مع القبائل البدوية المحاربة ولغز احتفاظ المناطق الزراعية بشخصياتها اللغوية (عند البربر مثلا) والدينية (عند الشيعة مثلا) .

وكنا قد اشرنا الى استنتاج سمير امين ان تحول الطرق التجارية (التي تصل اوروبا والشرق الاقصى وافريقيا بعد اكتشاف طريق الاطلسي حول افريقيا) ادى الى اضعاف الوحدة العربية وربط الوطن العربي بالرأسمالية الاوروبية[٣٠] .

وقد اسهم اندماج الوطن العربي تدريجيا في النظام الرأسمالي في خلق طبقة برجوازية جديدة من مدراء الاعمال والتقنيين والبيروقراطيين والمهنيين المتخصصين وغيرهم . وكانت هذه الطبقة ضعيفة حتى الخمسينات فعملت في ظل الاستعمار وملاكي الاراضي الاقطاعيين وكبار الرأسماليين . ومنذ البدء اظهرت هذه الطبقة الجديدة ميلا واضحا للتحديث السياسي والاجتماعي والاقتصادي غير ان النظام الجديد الذي اسهم في نشوء هذه الطبقة اصر في الوقت ذاته على الحد من توسعها وحرمانها من المشاركة في الثروات والمناصب السياسية . وكما اصطدمت هذه الطبقة تدريجيا بالطبقة البرجوازية القديمة ، وجدت نفسها ايضا تصطدم مع الوقت

(٣٠) Amin, «The Historical Foundations of Arab Nationalism,» pp. 19-22.

بالامبريالية فتحولت الى برجوازية وطنية . ولان فئات هـذه الطبقـة الجديـدة كانت اكـثر ميلا للتحديث والاصلاح الاقتصادي والالتزام الوطني ، عمدت الى تأسيـس الاحزاب السيـاسية وغيرها من المنظمات والعمل من ضمنها، فبـدأت تتحول منـذ الثلاثينـات من طبقة في ذاتهـا Class-in-Itself الى طبقة لذاتها Class-for-itself . وقد تمكنت نتيجة لهذا الوعي الجديد ولتنظيم نفسها في منظمات وجبهات واحزاب وجمعيات سياسية من الوصول الى الحكم في عدد من البلدان مثل سوريا ومصر والعراق والجزائر وغيرها .

ونشأت في البلدان المنتجة للنفط اوضاع جديدة كان من اهمها انقلاب النظام الاقتصادي الذي يقوم على الكفاف وشبه الاكتفاء الذاتي والاستفادة من نشاطات اولية الى نظام اقتصادي يقوم على البذخ والارتباط بالسوق العالمي والتركيز على تصدير النفط واستيراد المـواد الاستهلاكيـة والاجهزة التقنية والامنية . يقول عالم الاجتماع الكويتي محمد الرميحي ان الانقلاب النفطي وفر على الدولة فوائض مالية وضعت في الاساس في ايدي الحكـام الذين تـولوا صـرفها نيـابة عن الشعب ، وادى الى تركيز التنمية حول الانفاق غير المنتج في معظمه ، وحول الطبقة التجارية « من الغنى النسبي السابق الى الغنى المطلق نتيجة لاحتكارها لتجارة الاستيراد » فأصبح « لديها قوة مالية تراكمية » مما ساعدها « على ربط اسواق المنطقة بالمصنوعات الغربية واليابانية »[٣١] .

وقد نتج عن الانقلاب النفطي ايضا قيام مواجهة بين الطبقة البرجوازية القديمةوالجديدة-كما سنرى فيها بعد - فكانت مواجهة سافرة انتهت بسيطرة الطبقة الجديدة (في العراق والجزائر وليبيا) ومستترة حافظت فيها الطبقة القديمة عـلى سيطرتهـا (في السعوديـة والكويت والامـارات وبقية مجتمعات الخليج) . وقد ازدادت احتمالات تحول هذه المواجهة من مرحلتها المستترة الى السافرة خاصة بعد ١٩٧٣ حين ازدادت عائدات النفط بشكل لم يسبق له مثيل وقويت الطبقة الجديدة بحجمها ونوعيتها . وتسهم في عملية التحول هذه هجرة عناصر الطبقة البرجوازية الجديدة من البلدان العربية غير المنتجة للنفط وغيرها الى السعودية ومجتمعات الخليج . وبذلك تكون الفجوة بين المجتمعات العربية المنتجة وغير المنتجة للنفط تسهم ولو بشكل غير مباشر في نشوء فجوة اخرى بين البرجوازية القديمة والجديدة في مجتمعات النفط . يضاف الى ذلك ان تزايد حدة طموحات الشعب بتحسين احواله باسرع وقت ممكن وبأية طريقة ستؤدي الى تزايد عدم الاستقرار .

اذن ، ان ملكية رأس المال تشكل عاملا مهما ليس فقط في تكون الطبقات البرجوازية بل في حدة العلاقة بين القديمة والجديدة منها ، وقد بدأت تظهر بوادر الانقسام باتجاه تبلور الاستقطاب خاصة منذ الخمسينات عندما بدأ الرأسمال يضاهي ملكية الاراضي الزراعية في تكوين الطبقات بسبب مردودات النفط وتوسع الاستيراد وانتشار التعليم والهجرة .

---

(٣١) محمد غانم الرميحي ، معوقات التنمية الاجتماعية والاقتصادية في مجتمعات الخليج العربي المعاصرة (الكويت : دار السياسة ؛ شركة كاظمة ، ١٩٧٧) ، ص ١٦ - ١٨ .

٣ ـ النسَب والمكانة الاجتماعية

ستتناول فيما بعد علاقة الطبقة الاجتماعية بالعائلة ، ونكتفي هنا بالقول ان الافراد والجماعات يرثون انتماءهم الطبقي في العائلة وفيها يتعلمون القيم والاصول الطبقية . وبسبب هذه العلاقة (وخاصة الارث) يصبح الحراك الاجتماعي العمودي امرا بغاية الصعوبة . ولما كان نظام الارث يؤمّن انتقال الثروة ضمن العائلة ، ولما كانت العائلات الثرية اكثر قدرة من غيرها على الاستفادة من الظروف المستجدة والتحولات الاقتصادية وعلى تنمية امكانيات افرادها وتهيئتهم على خوض معارك الحياة مجهزين بجميع انواع الاسلحة الضرورية ، فانها نادرا ما تخسر مواقعها ومكانتها في ظل النظام القائم . بذلك ، تكونت تقليديا فكرة النَسَب وانتقلت الوجاهة من جيل الى آخر تماما كالموروثات المادية والمعنوية الاخرى . وقد يعود السبب الى اصول مادية (ملكية الاراضي او رأس المال او كلاهما) او الى نفوذ العائلة في المجتمع ، كما ان النسب بدوره قد يصبح سببا في حصول العائلة على الثروة والنفوذ ، بكلام آخر ، قد يكون النسب نتيجة او سببا او كليهما معا .

تقليدياً كان للنسب اهمية خاصة في التقسيم الطبقي في المجتمع العربي . كانت قريش تتشكل من طبقة التجار مما يفسر سيطرتها اقتصادياً وسياسياً ودينياً، الا ان الانتساب لقريش ولعائلة النبي (ص) جلب معه فيما بعد ثروات طائلة عن طريق المخصصات والهدايا وامتلاك الاراضي فنشأت ، او بالاحرى ، تبلورت طبقات ارستقراطية تقوم على الملكية والنسب الرفيع معا . وسندرك في فصل لاحق حول الدين ، ان العائلات التي انتسبت الى الاولياء توارثت قدرة الاولياء على اعطاء البركة للمؤمنين مقابل نذور واعطيات وهدايا يتقدم بها خاصة الفقراء فيصبح الاغنياء اكثر غنى والفقراء اكثر فقرا . وكما ورثت بعض العائلات مكانتها الدينية ، ورثت بعض العائلات الاخرى نفوذها السياسي وتمسكت برموز هذا النفوذ كما ظهر في الالقاب التي انتقلت في العائلة (الامير ، والسيد ، والشيخ ، والبك ، الخ .) وما تزال في بعض الحالات .

ورغم انه يمكننا ان نبرهن ان العرب شددوا ايضا على الحسب والمؤهلات الفردية (لا تقل اصلي وفصلي ابداً ، انما اصل الفتى ما قد حصل) ، وان بعض العائلات مكنت من تحسين اوضاعها فعلا وترتقي الى اعلى المناصب ، وان بعض « البيوتات الكبيرة » خسرت مع الوقت ثرواتها ونفوذها ومكانتها ، رغم كل ذلك ظل للنسب اهمية لا يمكن انكارها في التقسيم الطبقي في المجتمع العربي القديم وما تزال له بعض الآثار والرواسب في المجتمع المعاصر . ان اثاره ما تزال ظاهرة خاصة في اوساط الجماعات التقليدية المنعزلة وذات النزوع الديني والقبلي .

ومع ان النظام التقليدي كان يعطي الانتساب العائلي اهمية خاصة كما يبدو ذلك لدى طبقة السادة والاشراف ، الا ان هذا النسب كان يتخذ اهمية اكبر حين يقترن بملكية الاراضي ورأس المال . يستنتج حنا بطاطو من دراسته للمجتمع العراقي قبل ثورة ١٩٥٨ ان السادة كانوا يتفاوتون في المكانة ، فالسيد العالم كان اكثر وجاهة من السيد غير العالم ، والسيد الغني اكثر مكانة من السيد الفقير او الذي كان غنيا ثم افتقر . ثم ان نظرة الناس الى السادة تغيرت مع انتشار العلم والانفتاح

على الحياة الحديثة وتحول البنية الاقتصادية . رغم ذلك لا يمكن ان ننكر ان النسب لم يكن مجرد نتيجة للوضع الاقتصادي ، فقد كان سبباً في تجميع الثروة وامتلاك مزيد من الارض في المجتمعات التقليدية . وقد لعب السادة وشيوخ القبائل دوراً هاماً في المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية نتيجة « للنسب الرفيع » . كذلك يمكن القول ان بعض الملاكين والتجار والسياسيين الكبار ادعوا الانتساب الى شخصيات تاريخية ـ ومنها الانتساب للنبي محمد (ص) ـ في سبيل تدعيم مواقعهم دون ان يتجرأ الناس على تحدي مثل هذا الادعاء .

٤ ـ استقلالية المنصب

كثيرا ما كانت تقاس مكانة الافراد والجماعات في المجتمع العربي التقليدي باستقلالية المنصب الذي يشغلونه : هل يعمل الفرد لحسابه الخاص ام لحساب غيره ؟ هل يخدم ام يَسْتَخدم ؟ هل هو سيد عمله ام هو مسود فيه ؟ هل هو معلم حرفة ، او صانع ، او اجير ؟

بقدر ما يعمل الفرد لغيره وتحت اشراف الآخرين وبقدر ما يتلقى الاوامر وينفذها حسب التعليمات المطلوبة ، بقدر ما تتضع مكانته . ان الخياط الذي يعمل لحسابه الخاص يحتل مكانة ارفع من الخياط الذي يعمل لغيره عندما تتساوى الظروف الاخرى . وربما يكون ذلك أحيانا بصرف النظر عن المهارة والمردود المالي . كذلك ، يعتبر الخياط الذي يستخدم خياطين آخرين ويشرف عليهم ارفع مكانة من الخياط الذي يعمل بمفرده لحسابه الخاص . واتصلت تقليديا بهذا الوضع المنزلة الوضيعة للعمل اليدوي الحرفي رغم انه كان يشكل قطاعاً رئيسياً في المجتمع .

ويتصل باستقلالية المنصب ايضا مدى نفوذ الفرد او الجماعة ، اي قدرته على التأثير على مراكز القوة في المجتمع فيمكن الاعتماد عليه في تحقيق مطالب الآخرين وتأمين حاجاتهم وحل مشكلاتهم . وبقدر ما يمكن الاعتماد عليه في ذلك ، بقدر ما ترتفع مكانته . ان استقلالية المنصب ودرجة النفوذ تتوقفان على موقع الفرد او الجماعة في البنية الطبقية ، ومدى ملكيته لوسائل الانتاج . وقد يسهم النظام العام في ربط الجماعات بالزعماء والوجهاء والنافذين بينهم عن طريق تثبيت تقليد الواسطة وخلق العراقيل والصعوبات امام الشعب فلا يتمكن من تحقيق حاجاته وحل مشاكله دون اللجوء الى وسيط . بذلك ، تتحول الواسطة الى أداة لاستمرارية الزعامات التقليدية .

ان هذه العوامل الاربعة ـ ملكية الارض ، وملكية رأس المال ، والنسب ، واستقلالية المنصب ـ هي التي تشكل تقليديا الأسس الرئيسية للتمايز والتكون والتقسيم الطبقي في المجتمع العربي . ومع أن هناك عوامل اخرى تزداد اهمية مثل الثقافة والدخل والوظيفة ، الا ان هذه العوامل الاخرى عوامل مساعدة ومرتبطة بالأسس الأربعة التي وضعناها وبذلك يكون أي تطور في البنية الطبقية متصلاً بتبدل هذه الأسس الرئيسية للتمايز .

على هذا الاساس ، وباعتماد العوامل الأربعة التي وصفناها سنحاول في الجزء اللاحق ان نصنّف الطبقات الاجتماعية في المجتمع العربي المعاصر مؤكدين في الوقت ذاته عدم تساوي هذه العوامل في الاهمية . ففيما كانت ملكية الارض هي العامل الاهم حتى الخمسينات من هذا

القرن ، يبدو لنا ان رأس المال بدأ يتفوق على العوامل الاخرى من حيث مدى تأثيره في التكون الطبقي في الزمن الحاضر . كذلك بدأ النسب يخسر اهميته .

ثالثا : تصنيف الطبقات الاجتماعية

في حال اعتماد اسس التمايز الطبقية هذه ، يمكننا ان نصنف الطبقات الاجتماعية في المجتمع العربي المعاصر في ثلاث طبقات رئيسية كما يبدو من الرسم البياني التالي :

الطبقة	ملكية الاراضي	ملكية رأس المال	النسب الرفيع	استقلالية المنصب			
				مشرف لحسابه الخاص	يعمل لحسابه الخاص	مشرف لحساب غيره	يعمل لغيره لقاء اجر
١ ـ الارستقراطية التقليدية							
كبار ملاكي الارض	ملكيات كبرى	على الاغلب	على الاغلب	ربما	لا	لا	لا
كبار الرأسماليين	ربما	ملكيات كبرى	على الاغلب	نعم	لا	لا	لا
شيوخ القبائل	على الاغلب	على الاغلب	نعم	نعم	لا	لا	لا
السادة	على الاغلب	على الاغلب	نعم	ربما	ربما	لا	لا
الاغنياء الجدد	ربما	نعم	لا	ربما	ربما	لا	لا
٢ ـ البرجوازية او الطبقات الوسطى							
البرجوازية القديمة الصغيرة	متوسطة	متوسطة	لا	على الاغلب	نعم	لا	لا
البرجوازية الجديدة الصغيرة	ربما متوسطة او صغيرة	ربما متوسطة او صغيرة	لا	ربما	ربما	على الاغلب	على الاغلب
غيرهم	ربما متوسطة او صغيرة	ربما متوسطة او صغيرة	لا	ربما	ربما	ربما	ربما
٣ ـ الكادحون							
الفلاحون	على الاغلب «لا»	لا	لا	لا	لا	لا	نعم
العمال	لا	لا	لا	لا	لا	لا	نعم

اننا نحدد الطبقة الاجتماعية بثلاثة عناصر أساسية متداخلة هي : مواقع الافراد والعائلات والجماعات في البنية الاقتصادية اولاً ، : وعدم المساواة في ملكية الاراضي ورأس المال او وسائل الانتاج بشكل عام ، وبالتالي في المكانة الاجتماعية والنفوذ ثانيا ، والتناقض بين هؤلاء الافراد او هذه العائلات والجماعات بسبب التفاوت في مواقعها الاقتصادية وعدم المساواة في الملكية والمكانة والنفوذ ثالثا .

في ضوء هذا التعريف وحسب اسس التمايز الطبقي الاربعة التي وصفناها اعلاه والتي تظهر في الرسم البياني المرفق ، تمكنا ان نميز ثلاث طبقات رئيسية تكونت في المجتمع العربي خلال القرن والنصف الاخير ، وتتألف كل طبقة من هذه الطبقات الرئيسية من عدة شرائح تتفاوت في مواقعها واهمية دورها في الوقت الحاضر وفي مستوى وعيها الطبقي ، وهي : الارستقراطية التقليدية او البرجوازية الكبرى ، والبرجوازية الصغيرة او الطبقة الوسطى ، وطبقة الكادحين من فلاحين وعمال وفلاحين ـ عمال .

١ ـ الارستقراطية التقليدية او البرجوازية الكبرى

انها الطبقة التي تحتل اهم المواقع في البنية الاقتصادية ، وتسيطر على ملكيات كبيرة من الارض ورأس المال ، وتنعم بالجاه والنفوذ ، وتمارس الاستغلال والقهر ضد الطبقات الكادحة خاصة . وتتكون هذه الطبقة من شرائح مختلفة شملت تقليديا شريحة مالكي الارض الكبار (يمكن تسميتها الطبقية البرجوازية الاقطاعية) ، وشريحة الشيوخ ، وشريحة العلماء والسادة ، وشريحة التجار والصناعيين المتمولين (اصحاب رؤ وس اموال الشركات الصناعية والتجارية والخدمات وغيرها) ، وشريحة الاغنياء الجدد .

يأتي في طليعة هذه الطبقة تقليديا كبار ملاكي الاراضي (البرجوازية الاقطاعية) وكبار التجار والمتمولين الصناعيين . ويرى جمال حمدان ان المجتمع المصري التقليدي يتكون في عناصره الاولية من ملكية اوتوقراطية طاغية تعتمد على اعمدة ثلاثة : لاندوقراطية اقطاعية عارمة (ملاك الارض) ، وثيوقراطية اقطاعية وهي الاخرى متورمة (رجال الدين) ، ، وبيروقراطية سياسية منتفعة متضخمة ، والكل يقوم على قاعدة عريضة من بروليتاريا فلاحية عاملة . لذلك يستخلص حمدان ان المجتمع المصري هذا كان ينقسم تقليديا الى « اقلية تملك ولا تعمل واغلبية تعمل ولا تملك ، الذين يملكون والذين لا يملكون . . او بالاحرى الذين يَملكون والذين يُملكون »[٣٢] .

أ ـ مثل مصر

وعلى وجه التحديد ، يرى انور عبد الملك ان برجوازية كبار ملاكي الاراضي كانوا يملكون اكثر من خمسين فدانا (كانوا يشكلون اقل من نصف واحد بالمئة قبل سنة ١٩٥٢ فيما يملكون ما يزيد على ثلث الاراضي الزراعية) وكانت تنقسم هذه الطبقة الى شريحتين : شريحة كبار ملاكي الارض الذين كانوا يلزمون اراضيهم لطرف ثالث يلزمها بدوره لسلسلة من الوسطاء او لشخص يلزّمها قطعا صغيرة لفلاحين عمال (وكان على رأس هذه الشريحة العائلة المالكة) ؛ وشريحة كبار المزارعين الذين كانوا يشرفون مباشرة على املاكهم . وقد شكلت هذه الطبقة العمود الفقري للاحزاب المحافظة اليمينية مثل حزب الاصلاح الاسلامي ، وحزب الامة ، وحزب الاحرار

---

(٣٢) جمال حمدان ، شخصية مصر : دراسة في عبقرية المكان (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٧٠) ، ص ١٣٣ .

الدستوريين، وتمكنوا من ان يعزووا تمثيلهم داخل حزب الوفد الذي طبعوه تدريجياً بطابعهم المحافظ(٣٣).

ويرى محمود عودة ان الترقي الاجتماعي في مصر ارتبط ارتباطا وثيقا بالملكية الزراعية ، وان طبقة كبار الملاك في القرن التاسع عشر ضمت مجموعة من الفئات منها من لم يكن مرتبطا بالمجتمع الريفي او غير مقيم فيه فكانوا يديرون املاكهم عن طريق آخرين او يؤجرونها ، ومن هذه الفئات اسرة محمد علي وكبار الموظفين ورجال الدين والاجانب ومشايخ البدو .

بلغت مساحات ملكية اسرة محمد علي مئات الآلاف من الافدنة ،وكان الخديوي اسماعيل من اكبر ملاك الاراضي ،فقد امتلك (عام ١٨٧٨) هو واسرته ٩١٦ الف فدان ، اي حوالى خمس جملة الاراضي العشورية والخراجية في مصر كلها وكانت هذه من اخصب الاراضي المصرية . وقد منحت كثير من الاراضي الى الموظفين والمستشارين الكبار ومعظم هؤلاء من الاجانب المتمصرين (امتلك الاجانب في نهاية القرن التاسع عشر حوالى ١٢ بالمائة من جملة الاراضي المصرية ما عدا اراضي الدولة) . وكان للريف اعيانه واحتلوا جانبا كبيراً من المراكز السياسية والدينية . وقد استمرت الملامح العامة للبناء الطبقي كما تكونت في القرن التاسع عشر حتى ١٩٥٢ فظلت طبقة كبار الملاكين تشكل شريحة بعيدة الاقامة عن الريف المصري ومارست استغلالها عن طريق المستأجرين (الضامنين للارض) والوكلاء (حتى صدور قوانين الاصلاح الزراعي كان هناك ١٢ الف اقطاعي او مالك كبير ، وحوالى ٢٥ الف فلاح غني - يملك الواحد اكثر من عشرة افدنة - ومليون مالك صغير - يملك الواحد اقل من خمسة افدنة - ومليونان من العمال الزراعيين المأجورين) . وتقلصت طبقة كبار الملاكين بعد الاصلاحات الزراعية بين ١٩٥٢ و ١٩٦٩ حتى كادت تختفي تماما (لم يعد هناك من يملك اكثر من ٥٠ فدان) ، غير ان بعض العائلات عادت تسترد شيئا من نفوذها في السبعينات . كان من هذه الطبقة معظم الوزراء والشيوخ والنواب وكبار موظفي الدولة فامتلكوا الارض والثروة والسلطة . وقد انهارت هذه الطبقة في عهد جمال عبد الناصر ، بمن فيها اصحاب الثروة مثل مجموعة بنك مصر ومجموعات عبود ويحيى وفرغلي وغيره من الرأسماليين(٣٤) .

---

(٣٣) Abdel-Malek, *Egypt, Military Society: The Army Regime, the Left, and Social Change under Nasser*, pp. 57-61.

ويرى باحث آخر ان الطبقة المسيطرة قبل عام ١٩٥٢ كانت البرجوازية الاقطاعية التي جمعت بين الاستثمار الزراعي شبه الاقطاعي مع الاستثمار الصناعي والتجاري الرأسمالي ، انظر : جمال مجدي حسنين ، **البناء الطبقي في مصر، ١٩٥٢ - ١٩٧٠** (القاهرة : دار الثقافة ، ١٩٨١) ، ص ٤٨ - ٥٤ .

(٣٤) عودة ، **القرية المصرية** ، الفصل ٣ . ويذكر جمال مجدي حسنين بأنه خرج من ١٦ عائلة من كبار ملاك الاراضي الزراعية (عشرة آلاف فرد ملكوا ثلث الاراضي الزراعية) غالبية وزراء مصر ورؤسائها في العهد الملكي ، انظر : حسنين ، المصدر نفسه ، ص ٥١ - ٥٢ .

ب ـ مثل العراق

وفي العراق ازيلت طبقة كبار الملاكين بعد ثورة ١٩٥٨ ، ولكنها قبل ذلك كانت ايضاً تملك الارض والثروة والسلطة والجاه . وقد بيّن حنا بطاطو ان العائلات التي شكلت نواة الطبقة الاقطاعية قبل الثورة بلغ عددها ٤٩ عائلة وكانت تملك ما مجموعه ٣٥٤, ٤٥٧, ٥ دونماً اي حوالى ١٧ بالمائة من الارض الزراعية الخاصة . وكان بينهم ٢٢ اسرة من شيوخ القبائل ، و ١٢ من السادة ، و١١ من التجار . بذلك يكون شيوخ القبائل العربية وبكوات وآغوات القبائل الكردية هم الشريحة الاهم في طبقة كبار ملاكي الارض في العهد الملكي . وقد سيطرت هذه الطبقة على السياسة ، اي على مجالس الوزراء والنواب ، واسست الاحزاب التي تدافع عن مصالحها واستمرارها في الحكم (مثل حزب الاتحاد الدستوري) ، ودعمت السياسة الانكليزية [٣٥] .

ويمكن تصنيف شيوخ بعض القبائل الكبار في البادية خاصة في عداد هذه الطبقة مع ان المسافة بينهم وبين افراد القبيلة ضئيلة نسبيا الا انهم بسبب السلطة التي يملكونها ، ومحافظتهم على مستوى معيشة اعلى من بقية افراد العشيرة ، وتقاليد التزاوج فيما بينهم تجعلهم في رأس الجماعة التي يديرون شؤونها وهم يفتخرون خاصة بنسبهم الرفيع واستقلاليتهم ونفوذهم .

وشملت الطبقة الارستقراطية عائلات من السادة الذين يدّعون نسبا الى النبي (ص) فيحتلون مكانة اجتماعية كبيرة ويكونون احيانا عائلات حاكمة مع احتمال الحصول على ربح مادي كبير . وتواجد السادة في المدن والقرى والقبائل خاصة بين الجماعات التقليدية المؤمنة . واظهرت بعض الدراسات ان السادة كانوا ينادون بالاحباء ـ مفردها الحبيب ـ (اي احباء الله) والاشراف او الشرفاء وتنسب اليهم قوة « البركة » و « اللعنة » او « الهتف » فيستغلون المؤمنين بادعائهم قوى خارقة لشفاء الامراض او رفع الاذى وحتى انزال الضرر . وبسبب هذه القوى الخارقة التي كانوا يدعونها او تنسب لهم كانت تزداد مكاسبهم كثيرا . وبين عائلات السادة من هم من كبار التجار والحكام . وظهر السادة في بعض المناطق التقليدية كرجال مقدسين « فوق بقية البشر كافة » واصبح « احترامهم وتقديسهم واجباً دينياً . . . فكانوا يجلسون في مكان الصدارة من المضايف ويُعطون الافضلية والاسبقية اينما ذهبوا وحلوا » ويميلون للتزاوج فيما بينهم اكثر من غيرهم [٣٦] . اذن ، هم في الدرجة الاولى يدعون النسب الرفيع فيحصلون في الاغلب على الثروة والجاه [٣٧] .

---

(٣٥) Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of Its Communists, Ba'thists, and Free Officers,* chap. 5.

(٣٦) شاكر مصطفى سليم ، **الجبايش : دراسة انثروبولوجية لقرية في اهوار العراق** ، ط ٢ (بغداد : مطبعة العاني ، ١٩٧٠) ، ص ١٥٠ ـ ١٧٠ ، انظر ايضاً :
Abdalla S. Bujra, *The Politics of Stratification: A Study of Political Change in a South Arabian Town* (Oxford: Oxford University Press, 1971), and Dale F. Eickelman, *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center,* Modern Middle East Series, 1 (Austin, Tex.: University of Texas Press, 1976).

(٣٧) انظر الفصل السابع من هذا الكتاب حول السلوك الديني .

تبين من دراسة حنا بطاطو ان السادة في العراق شكلوا شريحة شبه مغلقة بسبب تشديدها على النسب (يدعون النسب الى عائلة النبي(ص))، وكان عدد قليل منهم بين السنة(مثل عائلات الكيلاني والجميل والالوسي والحيدري) . وكانت هذه الشريحة شديدة الانتشار بين الشيعة (كان خمس الدخل يفرض على الشيعة المؤمنين للسادة وكانت اراضيهم تعتبر محرمات على الآخرين) . ولم يكن السادة ، كما ذكرنا ، متساوين في المكانة فالعالم بينهم كان اكثر مكانة من غير العالم ، وكذلك الغني منهم كان اكثر مكانة من الفقير ، وكان الذين يعتبرون شيوخاً اصليين مثل آل سعدون وآل النقيب متميزين عن غيرهم . وليس من الواضح اذا كان النسب هو الذي ادى الى امتلاكهم الثروة ام ان امتلاكهم الثروة ادى الى ادعائهم النسب . وقد لعب السادة دوراً سياسياً هاماً قبل ١٩٥٨ كما امتلكوا الارض والثروة ، فاسست بعض عائلاتهم الاحزاب مع غيرهم من الملاكين (مثل حزب المشور عام ١٩٠٨ والحزب الحر العراقي وحزب الشعب والاخاء الوطني) وقادت التمردات وسيطرت على الطرق الصوفية . في فترة الانتداب ، اي بين ١٩٢١ و ١٩٣٢ ، كان ٩ من اصل ١٣ رئيساً للوزراء و ٣٥ من اصل ١١٣ وزيراً من شريحة السادة فكان لهم نصيب في الحكم اكثر من اية شريحة اخرى . وبدأ دورهم في الحكم يضعف بعد عام ١٩٤١ ، فبعد ان كانت نسبة تعينهم لرئاسة الوزارة حوالى ٦٩ بالمائة بين ١٩٢١ - ١٩٣٢ ، تدنت الى حوالى ٣٧ بالمائة بين ١٩٣٦ و ١٩٤١ ، وثم الى ١٠ بالمائة في السنوات العشر الاخيرة من العهد الملكي . وقد ضعف دورهم السياسي نتيجة لضعف موقعهم الاجتماعي وبناء اجهزة الدولة الحديثة ، والجيش وانتشار العلم . في الواقع انه بعد ان ضعف دورهم كعلماء ومشرفين على مزارات الاولياء ، والطرق الصوفية ، بدأ مفهوم السادة يخسر معناه وبطل النسب بحد ذاته ان يحدد قيمة الافراد والعائلات . عوضاً عن ذلك ، بدأت الثروة تزداد اهمية في تحديد العلاقات الاجتماعية(٣٨) .

من هنا ما نلحظه بعد الخمسينات من حلول شريحة التجار الاثرياء في البلدان المنتجة للنفط وغيرها محل كبار ملاك الاراضي الزراعية وشيوخ القبائل والسادة في زعامة الطبقة البرجوازية الكبرى . ومن هنا القول ان الثروة حلت محل الثورة في المجتمع العربي المعاصر .

بعد ان كانت الطبقة الارستقراطية التقليدية والبرجوازية الكبرى تشكل الطبقة الحاكمة في مختلف البلدان العربية ، ازيلت من الحكم منذ مطلع الخمسينات في سوريا ومصر (يستعيد اهل الثروة مكانتهم منذ ١٩٧٠) والعراق والجزئر والسودان وليبيا واليمن . ومع انها ما تزال نافذة في بلدان اخرى مثل السعودية ومجتمعات الخليج والاردن ولبنان والمغرب الا ان الاغنياء الجدد يكتسبون مزيداً من الاهمية مع الوقت .

وحيث سيطرت هذه الطبقة سيطرت الرجعية والتبعية والقبلية والذهنية الغيبية والنزعة الاستهلاكية واتسعت الهوة بين الطبقات . وبسبب عدم نشوء الصناعة ، كانت هذه الطبقة اقرب

---

(٣٨) Batatu, *The Old Social Calsses and the Revolutionary Movements of Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of Its Communists, Ba'thists, and Free Officers,* chap. 7.

الى الارستقراطية منها الى البرجوازية الحقيقية (انها في الوقت ذاته ارستقراطية وكمبرادورية مرتبطة بالغرب) . وفي ظل هذه الاوضاع ، مالت هذه الطبقة للتجارة مفضلة التداول بالبضائع الاجنبية الاستهلاكية على حساب حماية الانتاج الوطني . ولم تتحول هذه الطبقة الى برجوازية وطنية الا بقدر ما حدت الامبريالية من توسعها الاقتصادي وقللت من مكانتها ونفوذها .

٢ ـ البرجوازية الصغيرة او الطبقة الوسطى

تضم هذه الطبقة تلك الشرائح من اصحاب الملكيات والثروة المتوسطة واصحاب المهن الحرة والموظفين البيروقراطيين فتتألف من فلاحين وتجار وحرفيين مهرة وضباط وطلاب واساتذة وموظفين في الدولة او الشركات الخاصة . بكلام آخر ، نستعمل هذا المصطلح للاشارة الى تلك الشرائح ممن يشغلون موقعاً وسطاً في البنية الطبقية فلا يعتمدون على استئجار العمال والفلاحين كالبرجوازية الكبرى ولم يفقدوا ملكية وسائل العمل كما حصل بالنسبة للعمال والفلاحين الكادحين . انهم بذلك تلك الاسر التي لا تنتمي الى الطبقة البرجوازية التقليدية الكبرى ولا الى طبقة الكادحين من فلاحين وعمال ، بل هي بين بين يتجاذبها النقيضان فيكون بعضها اقرب الى الطبقة العليا وبعضها اقرب الى الطبقة الدنيا .

وتتألف الطبقة البرجوازية الصغيرة او الطبقة الوسطى في المجتمع العربي المعاصر من شريحتين رئيسيتين هما شريحة البرجوازية الصغيرة القديمة ، وشريحة البرجوازية الصغيرة الجديدة .

تتألف البرجوازية القديمة الصغيرة من اصحاب الملكيات والتجارات المتوسطة والصغيرة والصناعات والمهن الحرة والمهارات البسيطة ، والوكلاء او الوسطاء بين الاقطاعيين والفلاحين او بين الرأسماليين والعمال . وقد كانت هذه الطبقة من الاقليات على الاغلب . وقد اعتبر انور عبد الملك ان بين الطبقات الاجتماعية في الريف طبقة الملاكين المتوسطي الملكية (كانوا قبل ١٩٥٢ يملكون ٥ ـ ٥٠ فدانا) وكانوا يشكلون حوالى ٥ بالمائة من الملاكين ويملكون حوالى ٣٠ بالمائة من الاراضي . وكانوا يعملون في الارض بمساعدة عدد صغير من الفلاحين ، ويقسمون بدورهم الى فئتين : فئة من يملكون بين ٢٥ ـ ٥٠ فدانا ويطمحون للالتحاق بالطبقة العليا فنزعوا نحو المحافظة ، وفئة الذين يملكون بين ٥ ـ ٢٠ فدانا ، وكان وضعهم في حالة هبوط مستمر فشكلوا جزءا لا يتجزأ من الطبقة الوسطى الوطنية المتحررة التي كانت تؤيد حزب الوفد .

واعتبر محمود عودة ان المزارعين المتوسطين يقيمون عادة في الريف للعناية بأرضهم ويصنفهم البعض الى ثلاث فئات . منهم اولئك الذين لديهم بعض الفائض من المال والمحاصيل ويتطلعون لأن يصبحوا اثرياء تكونت عندهم اتجاهات محافظة ويمينية . وتتألف الفئة الثانية من اولئك الذين يعتمدون على انفسهم ولكن امكانياتهم لا تسمح لهم بالتطلع لان يصبحوا اغنياء . اما الفئة الثالثة فتضم اولئك الذين ينحدر مستوى معيشتهم باستمرار فيخافون المستقبل ويضطرون للجوء الى وسائل وصولية انتهازية[٣٩] .

---

(٣٩) عودة ، القرية المصرية ، ص ١٧٧ .

وتشمل البرجوازية الصغيرة القديمة المثقفين التقليديين من علماء وقضاة ومعلمين ، والحرفيين ، واصحاب المهن الشعبية ، وصغار رجال الاعمال والتجار واصحاب الدكاكين ، وموظفي الدولة ، وضباط الجيش الصغار والجنود المتقدمين وغيرهم[٤٠] .

وتتألف شريحة البرجوازية الصغيرة الجديدة من الانتلجنسيا والمثقفين والتقنيين وخريجي الجامعات والمهنيين من اطباء ومحامين ومهندسين والموظفين في القطاعات العامة والخاصة الذين يتقاضون رواتب لقاء عملهم (الموظفين الذين يتقاضون رواتب محددة في الدولة والشركات التجارية والصناعية والمالية) وضباط الجيش واصحاب المشروعات الفردية الصغيرة والموسرين الجدد ورجال الاعمال الحرة . وقد انبثقت هذه الطبقة الجديدة نتيجة لتطور العلم ، ونشوء الشركات وادارات الاعمال ، وتوسع الاجهزة الادارية للدولة الجديدة ، والهجرة .

ومما يجب ان نلفت اليه النظر ان شريحة البرجوازية الصغيرة الجديدة هي عادة من اصول البرجوازية الصغيرة القديمة او الطبقة الدنيا نتيجة للتعليم والهجرة وتوسع مجالات التوظيف في الادارات العامة والخاصة والخدمات بشكل عام .

وقد قويت الطبقة البرجوازية المتوسطة وتوسعت اثر الانقلابات العسكرية في عدد من البلدان العربية فشكلت طبقة حاكمة وصفوة ثقافية هامة وشريحة بيروقراطية تسيطر على وسائل الانتاج وتحتكر العمل السياسي مرتكزة الى الجهاز العسكري الذي حلت بواسطته محل الطبقة البرجوازية التقليدية الكبرى . وما ان حلت في الحكم حتى بدأت تظهر التناقضات الثانوية ضمن صفوفها وبدأ تنافسها على السيطرة بين تيارات قومية واشتراكية ودينية ، وليبرالية مدنية وعسكرية سلطوية .

ان البرجوازية الصغيرة بجميع شرائحها تلعب دورا هاما في الحياة العامة يفوق حجمها المتزايد (تتراوح التقديرات بانها تشكل بين ٥ ـ ٢٥ بالمائة من مجموع الشعب) . واضح ان هذه الطبقة التزمت بالتحديث واعتنقت الايديولوجية القومية وعملت من ضمن الاحزاب والنقابات والجمعيات للاستقلال والاصلاح في مختلف الابحاث (وخاصة الاصلاح الاقتصادي والتربوي) . لقد اطاحت بحكم الطبقة الارستقراطية والبرجوازية التقليدية الكبرى في عدد من البلاد ، وعمدت الى اصلاح الاراضي ، والتأميم ، ونشر التعليم العام المجاني . الا ان هذه الاصلاحات لم تضيّق من الفجوة بين الاغنياء والفقراء (كما سبق وذكرنا) . رغم ذلك ، تظل هذه الطبقة ، في نظر الاتجاه الليبرالي الاداة الافضل للتغيير (اي التنمية والتحديث والاصلاح) من فوق ، تجنبا للثورة والتحول الراديكالي من قبل الطبقة الكادحة . وفي المجتمعات التي لم تصل

---

(٤٠) اعتبر انور عبد الملك ، ان الطبقات في الريف المصري كانت تضم الطبقة الوسطى الدنيا التي تتألف من صغار الملاكين (١ ـ ٥ افدنة) الذين كانوا احياناً يلتزمون قطعاً صغيرة من الارض بالاضافة الى ما يملكون . وقد شكلت هذه الطبقة الجناح اليساري لحزب الوفد ، وامّنت بعض الدعم لليسار . ويمكننا ان نقول الشيء ذاته عن شريحة من العمال المهرة في المدينة .

فيها الى الحكم، نجدها تخدم كوسيط عازل بين الطبقة البرجوازية التقليدية الكبرى الحاكمة وطبقة الكادحين . وعندما يشتد التنافس ، كثيرا ما تنقسم الطبقة البرجوازية الصغيرة بين التأييد والمعارضة والحياد والثورة تبعا لمواقعها ووعيها الطبقي . وهي ، على اي حال ، طبقة مصلحية تفضل قيام مجتمع قومي تعددي خال من الصراع الطبقي وساثر تحت راية الاصلاح والتنمية والتحديث والاستهلاك .

وحيث وصلت الطبقة البرجوازية الصغيرة الوطنية الى الحكم (عن طريق الجيش في الاغلب) ، اممت الشركات وعمدت الى الاصلاح (خاصة الزراعي) ونشرت التعليم وعادت الغرب لفظا دون تهديد فعلي لمصالحه ، ونادت باشتراكية محلية تجنبا لحصول اشتراكية علمية حقيقية ، ومارست القمع باسم الوطنية والشعب ، واستولت على جميع وسائل الاتصال والنشر والاعلام وفرضت الرقابة وحدت من الاتصال والتواصل الثقافيين بين الاقطار العربية، وألغت الحريات والحقوق الانسانية (خاصة حق التعبير والتنظيم والمشاركة في تقرير المصير) ، وثبتت رأسمالية الدولة . ورغم تأكيدها على المبادىء القومية ، الا انها في مواقفها وسلوكها تنطلق من انشغالها الاولي ببقائها وتعزيز مواقعها الخاصة على حساب المصلحة القومية . ان هذه الطبقة تتكلم باسم الكادحين وتعمل لحسابها الخاص ، فاهتمامها الاساسي ان تحل محل الطبقة البرجوازية التقليدية الكبرى ، وكثيرا ما يحتل شخص فرد مركز السلطة ، وتنصرف فئاتها لتحقيق الثراء السريع .

٣ ـ طبقة الكادحين من الفلاحين والعمال

تشكل هذه الطبقة قاعدة الهرم الطبقي وتتألف على الاغلب من الفلاحين الذين لا يملكون ارضاً، اي العمال الزراعيين ، والفلاحين الذين يملكون قطعا صغيرة لا تغنيهم عن العمل لحساب الآخرين لقاء اجور زهيدة ، ومن العمال المأجورين في المدن ممن لا يملكون سوى قوة عملهم ،فيكافحون في سبيل تأمين ابسط ضرورات المعيشة وتجنب العوز والفاقة . ويُلحق بهذه الطبقة الجنود الصغار والقصابون والمزينون(في المجتمعات التقليدية) والخدم وباعة الخضر المتجولون والصعاليك والشحاذون والمساكين والعمال المياومون والمعدمون والفلاحون ـ العمال في المدن وغيرهم (الغيت العبودية رسميا في السعودية عام ١٩٥٦ وفي موريتانيا عام ١٩٨٠) .

ان اهم ما يحدد هذه الطبقة ان المنتمين اليها لا يملكون سوى قوة سواعدهم (يمارسون العمل اليدوي كشيء متميز عن العمل الذهني) ، وانهم مغتربون لا يسيطرون على انتاجهم ، مسخرون في سبيل اغناء غيرهم ، ومحرومون في صلب حياتهم ، فقراء يعانون اشد انواع الفقر واقساه ومهددون باستمرار في معيشتهم وصحتهم وكرامتهم . انها طبقة محرومة وعاجزة ومغلوبة على امرها اذ تنتج ليس لنفسها فتغني الآخرين فيما يعمل هؤلاء على افقارها . انها ، بكلام مختصر ، جماعات بشرية معرضة بحكم مواقعها للفقر والاستغلال والقهر والاحتقار اكثر من اية جماعات اخرى .

أ ـ الفلاحون

سبق ان تكلمنا عن القرية واوضاع الفلاحين وملكية الاراضي . يهمنا هنا ان نحدد الطبقة الكادحة من الفلاحين وننظر في عوامل تكونها وفي اوضاعها عامة .

لا يشكل الفلاحون شريحة واحدة فهم يختلفون ضمن البلد الواحد ومن بلد الى آخر. يقول حنا بطاطو ان الفلاحين العراقيين في العهد الملكي كانوا ينقسمون الى سبعة اقسام على الاقل ، بينهم الفلاحون الذين يعملون بالحصة ، والفلاحون الصغار المستقلون ، والمساكين ، والعمال المزارعون ، والبدو المزارعون ، والفلاحون شبه المملوكين ، والتعابون ، والنقاشون ، وغيرهم . وكان اتعس هؤلاء المساكين والعمال الزراعيون القادمون من الاحساء في شرقي المملكة السعودية. وكثيرا ما كان هؤلاء الفلاحون يشككون بجدوى حياتهم في اواخر العهد الملكي كما ينعكس ذلك في اغانيهم الشعبية :

مالك يا يوما اليوم جبتيني للضيم

والدنيا بس ويايا تمطر بلا غيم .

وتقول اغنية اخرى :

يا ربي ليش وياي ما بها معنى

ينتفع به الغير مو حق تعبنا

واريد اشرد لبغداد من هالفلاحة

لا تشبع الجوعان لا بها راحة

وصفق الراح بالراح راح الوقت راح

وانا اركض وتعبان ما حصّلت راح[٤١] .

وتشكلت طبقة الفلاحين الكادحين في مصر حسب ما اورده محمود عودة في ظل تزايد الاعباء الضريبية والتمايز الطبقي والديون ،والتفتت عن طريق الميراث وانتقال ارض هؤلاء الى كبار الملاك من اجانب ومصريين منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر،الذي ما اشرف على نهايته حتى اصبحت الغالبية العظمى من الفلاحين دون ارض. وشكل الذين يملكون مزارع صغيرة تقل مساحتها عن خمسة افدنة (بنسبة ٢١,٧ بالمائة من جملة الارض) حوالى ٨٣ بالمائة من الملاك . ثم ارتفعت نسبة الفلاحين الذين يملكون مزارع صغيرة الى ٩١,٧ بالمائة عام ١٩١٤ (ملكوا ٢٦,١ بالمائة من جملة الاراضي)، ثم الى ٩٣,١ بالمائة عام ١٩٣٠ (ملكوا ٣١,٦ بالمائة من جملة

---

(٤١) كما وردت في : Batatu, Ibid., pp. 139-142.

الاراضي) ، ثـم الى ٩٤,٣ بالمائة في عام ١٩٥٢ (كـانت ممتلكاتهم ٣٥,٤ بـالمائـة من جملة الاراضي) . بكلام آخر ، بين ١٨٩٤ وحتى ١٩٥٢ كان ثلاثة ارباع الملاك يملكون فداناً فأقل ولا يملكون سوى ١٢ بالمائة تقريبا من جملة الاراضي المزروعة . وهؤلاء افضل شأنا من الفلاحين الذين لا يملكون ارضا .

وكان القسم الاكبر من سكان الريف المصري من العمال الـزراعيين الاجـراء الذين لا يملكـون سوى قـوة عملهم وغالبيـة هؤلاء كانت من عمـال التراحيـل وممن يقومـون بالعمـل « باليومية » .

وقد ارهق هؤلاء بالديون وعمل السخرة هم وافراد عائلاتهم فكان عليهم ان يختاروا بين الجوع والهجرة خاصة في سنوات القحط والفيضان . وكثيراً ما تحول الملاك الصغـار الى عمال مياومين ومعدمين .

ثم جاءت الاصلاحات الزراعية بين ١٩٥٢ و ١٩٦٢ فوزعت بعض الاراضي على فئات محدودة من المعدمين ولم تستفد نسبة كبيرة من القرى على الاطلاق فبقيت شريحة كبرى من المعدمين تعتمد على قوة عملها فقط بينما استفاد الملاك الصغار الذين ارتفعت نسبة المساحة التي يملكونها الى جملة الاراضي الزراعية من ٣٥,٤ بالمائة عام ١٩٥٢ الى ٥٢,١ بالمائة عام ١٩٦١[٤٢] .

وميّز عالم الانثروبولوجيا الاميـركي نيكولاس هـوبكنز في دراسـة له للريف التـونسي بين شريحتين من الفلاحين : المزارع المالك ، والعامل اليومي .

تقطن الشريحة الاولى في وسط البلدة ويرسلون اولادهم الى المـدارس الثانـوية وحتى الى الجامعة . اما شريحة العمال المياومين فكانت تقطن في احياء منعزلة في بيوت مؤقتة على الاغلب ويجد اولادهم صعوبة في الذهاب الى المدارس . وتتهم الشريحة الاولى الشريحة الثانية بالكسل وقلـة المهارة وارتفاع الاجر[٤٣] .

ان الفلاحين يشكلون غالبية الشعب في معظم البلدان العربية فيما يقل دخلهم عن ٢٥ بالمائة من مجموع الدخل القومي . انهم يستمدون هويتهم من الارض حتى حين لا يملكونها ولا يجنون ثمارها ويهاجرون الى المدينة ليؤلفوا شريحة العمال ـ الفلاحين . انهم يشكلون غالبية الجماهير الصامتة المغلوبة على امـرها المهـددة بالجـوع والمرض والمـوت الباكـر . ويتعرض الفـلاح ليس للانسحاق الاقتصادي والاجتماعي والسياسي فحسب ، بل هو معرض ايضـا لقسوة الـطبيعة وخاصة حيث تعتمد الزراعة على المطر وليس على الري الذي يكاد يقتصر على وادي النيل وبين النهرين . يزرع الفلاح الارض ويحصد دون ان يملك انتاجه ، واذا حصل على شيء من هذا

---

(٤٢) عودة ، القرية المصرية ، ص ١٧٨ ـ ١٨٧ .

(٤٣) Nicholas S. Hopkins, «Modern Agriculture and Political Centralization: A Case from Tunisia,» *Human Organization*, vol. 37, no. 1 (Spring 1978), pp. 83-87.

النتاج فهو يكاد لا يكفيه (اذا كان من النوع الذي يمكن استهلاكه) او يضطر الى بيعه باسعار زهيدة لا تؤمن له الضروريات ولا تفي الديون التي تتراكم عليه . ويتعرض لهذه الصعوبات خاصة الفلاحون الذين يعملون موسميا فقط (مثل عمال التراحيل الذين يتركون قراهم للبحث عن العمل الموسمي في قرى اخرى) . وقد ذكرنا ان رواية الحرام ليوسف ادريس تصور لنا شقاء عمال التراحيل (او الغرابوة) الذين يعيشون في اسفل الهرم الطبقي يخرجون من بيوتهم كالنمل وينظر اليهم الآخرون « نظرة الى نفاية بشرية جائعة » . وبينما نعتتهم رواية **يوميات نائب في الارياف** لتوفيق الحكيم بـ « الذباب» و « الماشية » و « الديدان » و« القردة » ، صورتهم رواية **الارض** لعبد الرحمن الشرقاوي في حالة تمرد يائس . في هذه الاعمال الادبية كما في الابحاث الاجتماعية يصور البعض الفلاحين على انهم جماعات مستسلمة صامتة خاضعة ، فيما يصورهم البعض على انهم يتقبلون اوضاعهم الى ان يُهدّدوا بمعيشتهم فيتمردون بصرف النظر عن النتائج . ومهما كانت صورة الفلاحين في هذه الاعمال الادبية والابحاث الاجتماعية ، فان هذه كلها تتفق على انهم يعيشون في حالة شقاء انساني . انهم ينشطون كالنحل انما ليس لانفسهم بل لغيرهم ، وهم كالابرة يحيكون لغيرهم فيما يظلون عراة . رغم ذلك يتهمون من قبل مستغليهم بطاقاتهم الفكرية والروحية والاخلاقية . قال عنهم الباحث هنري حبيب عيروط[٤٤] انهم يحفظون ويرددون ولا يبدعون وان ذاكرتهم جيدة ولكن فهمهم بطيء ، وانهم مثل جميع الضعفاء لا يفكرون ابعد من الحاضر المباشر ، وانهم يتمسكون بالصبر والخضوع حتى الاستسلام[٤٥] . وتنعكس الصورة تماما في التصور الذي يقدمه فرانس فانون في كتابه حول دور الفلاح في الثورة الجزائرية . هنا يدرك الفلاح ان الواقع موجه ضده فتصبح مهمة تغييره ضرورة حياتية ونفسية : عنف ، فعنف مضاد ، فعنف مضاد مضاد ، الخ ، فيصبح العنف حلقة مفرغة لا يمكن تجنبها والخروج منها قبل ان يتغير الواقع والنظام المستند اليه . ويوّحد العنف بين الفلاحين ويعيد إليهم كرامتهم ويطلق عفويتهم . وهم عندما يقتلعون من اراضيهم ويهاجرون الى المدينة يتحولون الى لومبنبروليتاريا (حثالة البروليتاريا) تشكل قوة اكثر القوى الثورية عفوية وراديكالية[٤٦] . ويوثّق غابريل باير Gabriael Baer ، كما سبق وذكرنا ، الثورات الفلاحية العديدة التي حدثت في مصر بين ١٧٧٨ و ١٩٥١ مظهرا عدم صحة مقولة نزعة الاستسلام عند الفلاحين المصريين هذه المقولة التي يرددها امثال عيروط وحسين فوزي وتوفيق الحكيم[٤٧] . وتظهر الحقائق نفسها ايضا من خلال المعالجة التي قامت بها أ . سميليانسكايا للحركات الفلاحية في لبنان فعرضتها كحركات مناوئة للاقطاعية نتيجة لأزمة النظام الاقطاعي وظهور العلاقات البرجوازية بدءاً من خضوع اقتصاد المنطقة بشكل متزايد

---

(٤٤) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب .

(٤٥) Henry Habib Ayrout, *The Egyptian Peasant* (Boston, Mass.: Beacon Press,1968),pp.136-141.

(٤٦) Franz Fannon, *The Wretched of the Earth*, translated from French by Constance Farrington (New York: Grove Press, 1968), p. 129.

(٤٧) Gabriel Baer, *Studies in the Social History of Modern Egypt*, Publications of the Center for Middle Eastern Studies, 4 (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1969), chap. 6.

لرأس المال الاجنبي وازدياد تبعية اقتصاد الفلاحين للسوق وتحولهم الى مياومين ورعاة ومكارية وحطابين مثقلين بالديون يتخللها نشوء طبقة برجوازية داخل الطبقة الاقطاعية(٤٨) .

ب ـ العمال

يشكل العمال شريحة هامة من طبقة الكادحين ، وهم الذين يبيعون قوة عملهم لقاء اجور مالية زهيدة ولا يملكون انتاجهم بل يغتربون عنه ويُغرَّبون به ولا يستمدون منه شعورا بالغنى بل بالفقر . ويتحولون الى سلعة في ايدي اصحاب العمل المستفيدين ومعروضة للبيع والاستئجار في اسواق المدينة والريف . وواضح ان طبقة العمال لم تتبلور بقدر ما تبلورت طبقة الفلاحين في المجتمع العربي نتيجة لمحدودية تطور الصناعة فيه . ان القسم الاكبر من العمال هم من العمال الفلاحين الذين لا يملكون ارضا والذين اضطروا للهجرة الى المدينة دون ان يفقدوا جذورهم الفلاحية . ثم هناك بالاضافة الى ذلك قسم آخر هم المستخدمون لدى الحرفيين واصحاب المهن والعمال الفنيين والعمال غير ـ او شبه ـ المهرة في المصانع الصغيرة والمستخدمون في الادارات العامة والخاصة . ومع ان بعض العمال تمكنوا من تنظيم انفسهم في نقابات واحزاب وتجمعات عمالية وحققوا بعض مطالبهم النقابية ، الا ان الفائض العمالي وما يترتب على خسارة العمل من نتائج سلبية لعائلات العمال ، اخّر تنظيم النقابات وأضعف قوتها ومناعتها . ثم ان الكثير من المصانع والحرف والشركات والادارات كانت وما تزال تستخدم الاطفال والنساء باجور زهيدة جدا .

ومما يقال حول التنظيم النقابي يقال ايضا وبتشديد اكثر حول ضعف التنظيم الحزبي بسبب غياب الوعي الطبقي وتنافس العمال حول الفرص النادرة . انهم موزعون مبعثرون في مؤسسات ومجالات مختلفة ، وكثيرا ما يعملون لجماعاتهم واقاربهم ومعارفهم او بواسطة هؤلاء . لهذه الاسباب وغيرها نجد ان العمال يسعون اضطرارا وبالدرجة الاولى الى تحقيق ابسط المطالب من زيادة الاجور والحصول على بعض الضمانات الاولية ويترددون عن الانخراط في صفوف الاحزاب والمنظمات وحتى النقابات التي تعنى بشؤونهم . انهم يعيشون في حالة انسحاق وغربة . ومما تسبب في تشتتهم انتظام الجماعات الطائفية والاثنية والقبلية وغيرها انتظاماً طبقيا فينبثق الوعي الطبقي ، وبالتالي الصراع ، ليس بشكله الواضح المعلن بل يتخذ شكل وعي وصراع فئوي .

هذا لا يعني انه ليس هناك موضوعياً طبقة عاملة تلعب دوراً في الحياة العامة . نشأت الطبقة العاملة مع ظهور نمط الانتاج الرأسمالي وتزايد المنشآت الصناعية الحديثة وتوسع قطاع

---

(٤٨) أ . سميليا نسكايا ، **الحركات الفلاحية في لبنان**، ترجمة عدنان جاموس (بيروت : دار الفارابي ، ١٩٧٢) . انظر ايضاً تحول الفلسطينيين الى ثوريين ، في :
Rosemary Sayegh, *Palestinians, from Peasants to Revolutionaries: A People's History Recorded from Interviews with Camp Palestinians in Lebanon,* Middle East Series, 3 (London: Zed Press, 1979).

الخدمات في مختلف البلدان العربية بعد الحرب العالمية الاولى . يتبين من دراسة للباحثة الاجتماعية الفرنسية اليزابيث لونغنيس حول تكون الطبقة العاملة في سوريا ان هذه الطبقة تتألف من :

(١) عاملين في البيوت (على الاغلب في صناعة النسيج) وهم يملكون جزءاً من وسائل انتاجهم .

(٢) حرفيين « صناع » يعملون عند « معلمين » في « دكان »، وهؤلاء امتداد للعاملين في حرف تقليدية .

(٣) عمال المصانع الحديثة .

وتستخلص الباحثة ان الطبقة العاملة ولدت من حركة مزدوجة : انهيار الحِرَف التقليدية وانحلال بُنى الانتاج القديمة بما ادى الى تمايز اجتماعي اما بواسطة تجمع العمال الحرفيين في معامل يقودها معلمون حرفيون استحالوا الى رأسماليين صغار واما بتغلغل الرساميل الاجنبية(٤٩) .

ويمكننا ان نُرجع ضعف الحركة العمالية الى ضعف الصناعة . غير ان ازدواجية القهر القومي والقهر الاجتماعي ادت الى قيام الحركات النقابية والى ارتباطها بالحركات الوطنية بقيادة البرجوازية الصغيرة . من هنا اهميتها التي تفوق حجمها والتي تعود للدور الفعال الذي قامت به في الكفاح السياسي العام ضد الظلم الاجتماعي والاضطهاد القومي . لقد تشكل تدريجياً في اوساط الطبقة العاملة وعي بتداخل القضيتين فلا يتم التحرر الاجتماعي بمعزل عن التحرر القومي (والعكس صحيح ايضاً) .

ومن اهم مظاهر تكون الطبقة العاملة قيام النقابات العمالية في مختلف البلدان العربية . يبرهن عالم الاجتماع اللبناني صادر يونس من خلال دراسته للحركة النقابية اللبنانية ان هذه الحركة « هي بالممارسة حركة اصلاحية رغم الشعارات الثورية التي تطلقها هذه الفئة او تلك لانها محكومة بواقع اجتماعي تعجز عن تخطيه»(٥٠). ويعود هذا التباين بين اوضاع الحركة العمالية والشعارات الثورية التي تطلقها بعض جماعاتها الى طبيعة بنية المجتمع اللبناني وسيطرة النزعة الفردية والانتماء العائلي والطائفي مما يفسّر لنا « صعوبة تكون وعي طبقي شبيه بما هو عليه في البلدان الصناعية . . . . ان سلوك الافراد والجماعات [في لبنان] لا يحدَّد عن طريق المهنة او الطبقة بل بالدرجة الاولى بفعل الانتماء الطائفي . . . . وصحيح ان هذه الظاهرة هي من خصوصيات المجتمع اللبناني الا انها تتسم بالشمولية بالنسبة للعالم العربي الذي لم

---

(٤٩) اليزابيث لونغنيس ، « مصادر التصنيع واصول الطبقة العاملة في سوريا : مرحلة ما قبل الحرب العالمية الثانية ،» **الطريق** ، السنة ٣٩ ، العددان ٣ و٤ (آب / اغسطس ١٩٨٠) ، ص ١٣٣ .

(٥٠) صادر يونس ، « الحركة النقابية اللبنانية وحتميات البنية الاجتماعية ،» **الطريق** ، السنة ٣٩ ، العددان ٣ و٤ (آب / اغسطس ١٩٨٠) ، ص ٣٩ .

يعرف كالبلدان الصناعية ثورة برجوازية تنقله من بنية تقليدية الى بنية متقدمة يحكمها العقل وتغلب فيها الانتماءات الطبقية والمهنية »[٥١] . ويضيف صادر يونس ان الحركة النقابية محكومة بانتماءات عائلية ، « فالعائلة تؤمن الحماية للافراد وتكفل لهم سبل الارتفاع العمودي في المجتمع »[٥٢] . لذا تتوزع النقابات بين الايديولوجية الاصلاحية اليمينية واليسارية والايديولوجية الثورية ، وهي في مختلف الاحوال « لم تطرح يوماً فكرة قلب النظام اللبناني واقامة نظام بديل عن طريق العمل الثوري . انها في طروحاتها وممارساتها بقيت ضمن اطار تحقيق مطالب نقابية »[٥٣] .

من ناحية اخرى يظهر الباحث الاجتماعي المغربي عبد اللطيف المنوني ان الحركة النقابية بالمغرب لعبت دوراً فعالاً في العمل السياسي بفعل وجود « علاقة جدلية بين الطابع الاقتصادي والطابع السياسي » ، فبالنسبة للمغرب كان الطابع السياسي للعمل النقابي بارزاً « منذ نشأة الحركة العمالية لكون النضال النقابي ـ بمختلف مستوياته ـ موجهاً ضد الرأسمالي الذي هو في نفس الوقت مستغل ومستعمر»[٥٤] . يقول المنوني ان تطور الحركة النقابية منذ ظهورها في اوساط العمال المغاربة ابتداء من سنة ١٩٣٤ « يظهر بكل جلاء جدلية التنظيم النقابي وحركة التحرر الوطني . . . فانخراط العامل المغربي في النقابة كان يعني النضال ضد التمييز في الاجور وضد الاستغلال الرأسمالي الذي هو في نفس الوقت استغلال استعماري واضطهاد وطني ، كما ان التداخل بين التنظيمات النقابية وتنظيمات الحركة الوطنية لم ينقطع قط»[٥٥]ابتداء من حزب كتلة العمل الوطني الذي اصبح فيما بعد سنة ١٩٤٤ حزب الاستقلال .

لقد حقق العمال والفلاحون الكادحون مكاسب هامة منذ منتصف القرن العشرين ، ولكن هذه المكاسب ما تزال جزئية وكمية فلم تغير من حقيقة مواقعهم في اسفل قاعدة الهرم . وكما تمكنت البرجوازية الصغيرة ان تشكل طبقة حاكمة في عدد من البلدان العربية عن طريق الانقلابات العسكرية ، ينتظر في المراحل التالية ان تتحول طبقة الكادحين من طبقة بذاتها class- in- itself الى طبقة لذاتها class- for- itself فتضع حداً لما تعرضت له لاجيال عديدة من استغلال وقهر واحتقار . بذلك تتجاوز اغترابها وتقرر مصيرها بنفسها ولنفسها .

من اجل ذلك سنبحث في الاجزاء الباقية من هذا الفصل في طبيعة العلاقات بين الطبقات ، وفي واقع الصراع الطبقي والعوامل المؤثرة به ، على ان نتوسع في بحث علاقة الطبقة الاجتماعية بالعائلة والدين والسياسة في الفصول اللاحقة .

---

(٥١) المصدر نفسه ، ص ٤٦ ـ ٤٧ .

(٥٢) المصدر نفسه ، ص ٤٨ .

(٥٣) المصدر نفسه ، ص ٥٠ .

(٥٤) عبد اللطيف المنوني ، « التطور السياسي للحركة النقابية بالمغرب ،» الثقافة الجديدة ، السنة ٤ ، العدد ١٣ (١٩٧٩)، ص ٧ .

(٥٥) المصدر نفسه ، ص ١٢ .

رابعا : العلاقات بين الطبقات

اهم ما توصف به العلاقات بين الطبقات بانها علاقات تناقض ، ويكون التناقض رئيسياً بين الطبقات الثلاث وثانوياً بين الشرائح ضمن الطبقة الواحدة . وبسبب التفاوت في مواقع الطبقات داخل البنية الاقتصادية وعدم المساواة في الملكية ، يكون التنافس في الحصول على الثروة والنفوذ والمكانة الاجتماعية وسائر الموارد والامور النادرة التي يعطيها المجتمع قيمة خاصة تنافساً غير متكافىء . من هنا محدودية الحراك الاجتماعي العمودي ، حتى تكاد مجرد الولادة في طبقة معينة تحدد للانسان الى حد هام مدى امكاناته في تحسين اوضاعه وتنمية مواهبه . ان التفاوت في المواقع الطبقية يعني عدم المساواة في الفرص والحصول على المكتسبات القيّمة النادرة ويمنح البعض على حساب البعض الآخر قوة اقتصادية تتحول بدورها الى قوة اجتماعية ونفسية وسياسية . ثم ان هذه القوة الاجتماعية النفسية السياسية تتسبب بمزيد من القوة الاقتصادية التي تعود مرة اخرى لتتسبب بمزيد من القوة الاجتماعية النفسية الاقتصادية . نتيجة لهذه العملية التفاعلية التكاملية واصرار الطبقات المتحكمة على امتيازاتها تتشكل في المجتمع حلقة جهنمية يصعب التحرر منها الا بالصراع الطبقي والعنف الثوري .

وفي سبيل مزيد من التحديد ، نضيف هنا ان التناقضات الرئيسية بين الطبقات في المجتمع العربي تتصف بما يلي :

اولاً ، انها بالدرجة الاولى علاقة **استغلال** (فمالك الارض يستغل الفلاح ، وصاحب الرأسمال يستغل العامل) وهو استغلال لا تمنعه الضوابط القليلة الواهية من احتكار الثروة والجاه والنفوذ فينعم الموسرون المترفون بموارد المجتمع وثرواته وكل ما يعتبر ذا قيمة ، ومن تحول الكادحين الى جماعات شقية تعيسة في صلب حياتها تعاني من الحرمان ليس فقط في الطعام والمسكن والملبس والصحة بل في الكرامة والتطور .

ثانيا ، انها علاقة **سلطوية** تقوم على القهر والاذلال والقمع والكبت في شتى نواحي الحياة . انها ، بكلام آخر ، تسلط شامل يتجاوز العلاقات الاقتصادية الى السياسية (كما يظهر من علاقة الحاكم بالمحكوم) والاجتماعية (كما يظهر من تسلط الرجل على المرأة والكبير على الصغير والاستاذ على التلميذ والمدير على الموظف والضابط على العسكري والسيدة على الخادمة الخ) .

ثالثا ، انها علاقة **تغريبية** يتحول فيها الكادحون (وحتى بعض شرائح البرجوازية الصغيرة كما هو الحال بالنسبة للموظفين في الادارات) الى اناس عاجزين لا يسيطرون على وسائل عملهم وانتاجهم ولا يستمدون من نشاطاتهم اي شعور بالاكتفاء الذاتي والرضى والاعتزاز ، ويتحولون ـ مثل منتوجاتهم ـ الى سلعة يتم تبادلها في الاسواق التجارية كأية سلعة اخرى[٥٦] .

---

(٥٦) سنفرد جزءاً خاصاً عن الاغتراب في القسم الاخير من هذا الكتاب .

رابعا ، انها علاقة عدائية تقوم على الحسد والكره المبطن والنفاق ان لم تقم في حالات خاصة على غياب الصراع الطبقي المباشر العنيف .

خامسا ، انها علاقة مزيفة تتصف بالتشديد على الاستهلاك الاستفزازي ومظاهر الوجاهة والتنافس السقيم على الاقتناء والمكاسب والرموز والازياء المتعلقة بالمكانة الاجتماعية ، وبالتعالي الطبقي ، والتفاخر الفارغ ، وعرض رموز الغنى (المجوهرات)، وبتجنب الاختلاط والتفاعل والتزاوج ، وبالتنكر للواقع (تنكر الطبقة المتوسطة لاصولها الفقيرة مثلا) ، وبالنزعة نحو التقليد ، الخ .

سادسا ، انها علاقة تتصف **بمحدودية الحراك الاجتماعي العمودي** رغم كل ما يقال حول مجالات المنافسة والتقليد والتقدم ،وقيام النظام على التحصيل الشخصيAchievement اكثر من قيامه على تقاليد الانتساب والوراثة Ascription . بامكاننا ان نشير الى افراد او جماعات وعائلات تمكنت من تحسين اوضاعها ، والى نشوء طبقة برجوازية جديدة ، والى الاطاحة بالبرجوازية التقليدية في بعض البلدان ، والى اهمية اكتشاف النفط في تدفق الثروات وتأمين معيشة جميع الطبقات ، والى انتشار التعليم والهجرة داخل البلدان العربية وخارجها الى كل هذه الظواهر والعوامل وغيرها التي تسببت في رفع مستوى المعيشة . رغم الاعتراف بصحة ذلك ، لا بد ايضا من الاعتراف بان اللامساواة ما تزال قائمة وان الفجوة بين الاغنياء والفقراء تتسع بدل ان تضمحل ، وان البنية الطبقية ما تزال بنية هرمية . ان الحراك الاجتماعي العمودي الى فوق او الى تحت لا يتم في اغلب الحالات بالقفز من طبقة الى طبقة بقدر ما يتم من شريحة الى شريحة اعلى أو ادنى منها مباشرة ضمن الطبقة الواحدة . ضمن الطبقة الكادحة ، مثلا ، قد يتحول ابن الفلاح في القرية الى عامل في المدينة ، وابن العامل غير الماهر الى عامل ماهر ، وابن العامل الماهر او الفلاح الذي يملك قليلا من الارض الى استاذ مدرسة او ضابط في الجيش او موظف او حتى صاحب مهنة حرة . غير ان هذه التحركات هي تحركات محدودة ولا تؤثر في طبيعة البنية الطبقية . ويقال الشيء ذاته بالنسبة للهبوط الى اسفل ، وهذه ظاهرة تكون احتمالات حدوثها اندر من احتمالات تسلق الهرم الطبقي . ثم ان احتمالات الهبوط هي اكثر بين الطبقات الكادحة يليها الطبقات البرجوازية الصغيرة . بذلك تجد بعض الطبقات نفسها في حالة حصار وسبل مسدودة فلا يكون امامها غير معايشة اوضاعها والخضوع للقوى المتحكمة بها . ولهذا نجد ايضا ان البعض يحاولون تحسين احوالهم عن طريق الفساد وبروح انتهازية وخاصة حين لا تسمح لهم بذلك الوسائل المشروعة .

سابعا ، انها علاقة **تعصبية** تحمل كل طبقة للطبقات التي دونها صورا سلبية تتصف بالتعالي والتحقير . تنظر الطبقة البرجوازية التقليدية الكبرى الى الطبقة البرجوازية الجديدة الصغيرة على انها حديثة النعمة جاهلة الأصول واللياقات ودون نسب رفيع ، كما تنظر الى الكادحين على انهم دون طموح ومؤهلات وتنعتهم بالخشونة والجهل الخ . وتتجلى هذه العلاقة

التعصبية في ندرة الزواج بين الطبقات وعدم الاختلاط . ومن الامثلة المتطرفة لهذه الحالة وضع الاخدام في اليمن كجماعة منبوذة .

هذه هي بعض ما تتصف به العلاقات بين الطبقات في المجتمع العربي . واذا ما تمعنا بها لا بد لنا من التساؤ ل حول اصول عدم المساواة ومدى وجود وعي وصراع طبقي . اول ما يجب ان يلفت نظرنا في هذا المجال اختلاف اجابات الباحثين حول هذا التساؤ ل .

خامسا : الوعي والصراع الطبقيان

تتفاوت التحليلات حول مدى وجود وعي وصراع طبقيين في المجتمع العربي المعاصر . تتوصل بعض التحليلات الى غياب مثل هذا الوعي وتنفي وجود اي صراع طبقي . وعلى العكس من ذلك تماماً ، هناك من يعوّل كلياً على التحليل الطبقي في العمل السياسي معتبرا ان الطبقات الكادحة لمجرد كونها مظلومة موضوعياً ستلتف حول الاحزاب التقدمية وتكافح في سبيل القضاء على الانظمة السائدة .

يجب ان نميّز هنا بين الوعي الطبقي الخفي او المستتر العفوي الذي ينعكس في مختلف جوانب الحياة العربية ويتخذ اشكالا متنوعة ، والوعي الطبقي المعلن المنهجي المنتظم في نقابات واحزاب وحركات والذي يؤدي الى صراع طبقي واضح . ينعكس النوع الاول في العلاقات الاجتماعية والصراع السياسي والمشاعر والاراء اليومية ، وفي التكتلات والتنظيمات المحلية والقومية ، وفي الادب والاغاني والامثال الشعبية[٥٧] . وانعكس الوعي الطبقي المعلن والمنهجي في حركات دينية (مثل حركات القرامطة وبعض الطرق الصوفية) ولدى الفئات المحرومة (مثل الزنج) وفي مجتمعات الريف (ثورات وتمردات وانتفاضات الفلاحين خاصة في مصر والجزائر

---

(٥٧) لمجرد اعطاء امثلة حسية على الوعي الطبقي العفوي ، نشير الى عدد محدود من الامثال الشعبية : ان لم تكن ذئباً اكلتك الذئاب ؛ الفقير باع ابنه بالعازة والمشتري اخذه بالدين ؛ الدنيا مع الواقف ؛ باب الشقاء واسع ؛ حب الرفعة ولو كان على الخازوق؛صيت غنى ولا صيت فقر ؛ اللي بيتطلع لفوق بيتعب ؛ البصلة لحمة الفقير ؛ جوّز الفقير للفقيرة يكثروا الشحاذين ؛ الجوع كافر ؛ الغني كل الناس تغني له ؛ لا قرش مصروف ولا وجه معروف ؛ كلب المير مير ؛ المال بيجر المال والقمل بيجر الصيبان ؛ من فقركم زيدوا غنانا (يقال عن لسان الغني) ؛ تغداه قبل ما يتعشاك ؛ اللي عينك عليه عين غيرك عليه ؛ تعلم الحلاقة بروس اليتامى ؛ وطي نفسك يا طالب العلى ؛ وقعت البقرة كثروا الذباحين ؛ اللي عنده قمح يقرضه العالم طحين ؛ عادي امير ولا تعادي غفير ؛ لحية المعتاز مبلولة ؛ كبوشتنا لمشايخ حارتنا ؛ كبير العمة وسيع الذمة ؛ تبغ البدوي من كيس الفلاح ؛ عيشك يا خالي يحلالي ؛ مثل المنشار بياكل طالع ونازل ؛ معدة الشيخ بسبعة جلود ؛ يتقاتلون عليها ومرجعهم ليها ؛ اللي ما تقدر عليه حيل الله عليه ؛ لا برحمك ولا بخلي رحمة الله تنزل عليك ؛ تسلط الديب على شاة الفقير ؛ القوي حجته معه والضعيف بده شهادة ؛ اللي ما بيكون ديب بتاكله الدياب ؛ اللي معه فلوس ياكل في جهنم بقسما (دبس مع ثلج) ؛ اللي معه بارة بيسوى بارة ؛ اذا الغني اكل الحية قالوا من حكمته واذا اكلها الفقير قالوا من جهالته ؛ من صار نعجة اكله الديب ؛ القلة بتورِّث النقار ؛ الفقر بيعمي العين ؛ الفقر بالوطن غربة والغنى بالغربة وطن ؛ محل ما ترزق الزق ، وارحم من دونك يرحمك من فوقك .

وفلسطين) ومن خلال نشوء النقابات والاحزاب السياسية والتنظيمات السرية . كنا قد تحدثنا عن النقابات وسننظر في فصل لاحق بعلاقة الاحزاب السياسية بالواقع الطبقي حين سنجد ان لكل طبقة احزابا تعبر عنها وتمثل مصالحها وتطلعاتها .

وفي سبيل مزيد من التعمق في التحليل الطبقي لواقع المجتمع العربي ، يجدر بنا ان نحدد بدقة بعض المتغيرات والقوى التي تُضعف الوعي والصراع الطبقيين . هناك في رأينا عدة متغيرات وعوامل على صعيد البنى والاوضاع العامة ، وعلى صعيد المعتقدات والايديولوجيا او الثقافة بشكل عام ، وعلى الصعيد الشخصي النفسي التي تضعف او تحد من الوعي والصراع الطبقيين ، نذكر بين اهمها ما يلي :

١ ـ المجتمع العربي مجتمع فئوي

اكد عدد من الباحثين الاجتماعيين ان المجتمع العربي مجتمع فئوي تعددي تسوده الولاءات العمودية (القبلية ، الطائفية ، الاثنية ، المحلية ، الخ .) . ومثالا على ذلك ما يقوله ناصيف نصار عن ان المجتمع اللبناني « يتجه في الظروف الراهنة نحو تكوين مجتمع متعدد الفئات اكثر مما يتجه نحو مجتمع طبقي . . . ان الطائفية تتفوق على الطبقة بوضوح تكوينها وتنظيمها وعمق جذورها وابعادها وسلطان ايديولوجيتها . الشعور الطبقي ، اذا وجد ، يبقى اضعف من العصبية الطائفية »[٥٨] . وينتقد ايليا حريق في دراسة له حول الحرب اللبنانية الاخيرة (١٩٧٥ ـ ١٩٧٦) مقولة الصراع الطبقي مؤكدا ان الحرب اللبنانية كانت سياسية ويجب ان تفهم في اطار الصراع العربي الاسرائيلي وان التمايز الطبقي في لبنان على درجة قصوى من الغموض حتى انه لا يمكن ان يؤدي الى مثل هذه الحرب[٥٩] . ومن الطريف ان ايليا حريق يستعين في دعم استنتاجه هذا بعبارة مجتزأة من دراستي الميدانية حول الاتجاهات السياسية بين الطلاب الجامعيين في لبنان . ما وجدته في دراستي هذه ان الانتماء الطائفي حدد الاتجاه السياسي بين الطلاب الجامعيين في لبنان في مطلع السبعينات اكثر مما حددها الانتماء الطبقي . الا انني اكدت في الوقت ذاته ان الترتيب الطائفي في لبنان هو ترتيب طبقي بمعنى ان بعض الطوائف تنعم بالثروة والجاه والنفوذ على حساب غيرها فتكون الحرب اللبنانية حرباً اهلية وطبقية في كثير من مضامينها . نقول ذلك دون ان نتجاهل البعد الخارجي في هذه الحرب وطبيعة الولاءات العمودية التقليدية[٦٠] .

ولا تختلف البلدان العربية الاخرى كثيرا عن لبنان في هذا المجال ، فهي ايضاً مؤلفة من

---

(٥٨) ناصيف نصار ، **نحو مجتمع جديد : مقدمات اساسية في نقد المجتمع الطائفي** ، ط ٢ (بيروت : دار النهار للنشر، ١٩٧٠) ، ص ١٥٩ ـ ١٦٢ .

(٥٩) Iliya Harik, «Lebanon: Anatomy of Conflict,» *American Universities Field Staff Reports*, no. 49 (1981), pp. 7-11.

(٦٠) Halim Barakat, *Lebanon in Strife: Student Preludes to the Civil War*, Modern Middle East Series,2 (Austin, Tex.: University of Texas Press, 1977), chap. 6.

جماعات قبلية او طائفية او اثنية مرتبة ترتيبا طبقيا فينعم بعضها بالثروة والجاه والنفوذ على حساب غيرها . ومع ان كل جماعة تتألف من عدة طبقات وشرائح وتضم اغنياء وفقراء ، الا ان النظام الاقتصادي السائد في هذه البلدان غير الصناعية وما قبل الرأسمالية يفرض نوعا من العصبية والاتكالية ضمن الجماعة من ناحية ، ونوعاً من التنافس مع الطبقات والشرائح المتعايشة ضمن الجماعات الاخرى . وقد جاءت الارتباطات الشخصية وسيطرة جماعة على جماعة ونظام الواسطة والعوائق بين الجماعات لتعزز التوجهات الفئوية . وقد عزز النظام الاقتصادي القائم على الزراعة والتجارة والخدمات هذا التوجه الفئوي بقدر ما اضعف احتمالات قيام تجمعات عمالية منظمة .

ان الطبقة الكادحة في المجتمع الفئوي التعددي ملحقة بالجماعة التي تنتمي اليها وتعمل على خلاصها بمعزل عن الطبقات الكادحة المنتمية الى فئات اخرى . لذلك قد تجد الطبقة الكادحة التي تنتمي الى فئة متميزة نفسها في حالة تنافس مع مثيلتها بين الفئات المحرومة ، وقد ترى ان تحسين احوال الجماعات المحرومة سيكون على حسابها هي لا على حساب الاغنياء من جماعتها .

٢ ـ سلطوية الانظمة السياسية

ان نشوء الدولة بحد ذاته مرتبط بالتناقضات الاجتماعية فيكون الصراع السياسي مظهراً من مظاهر الصراع الطبقي . ليس الحاكم في الواقع حكما بل ممثلا لطبقته ، والدولة تمثل الطبقة الحاكمة (اي الجماعات النافذة التي تصنع القرار السياسي بحكم مواقعها في البنى الاقتصادية ـ الاجتماعية) في الوقت الذي تدعي انها تمثل المصلحة العامة . من هنا ان الدولة لا تخدم جميع الطبقات بالتساوي بل تكفل سيطرة جماعة او طبقة على بقية المجتمع وتتكون لديها مصالح وقوى خاصة . وقد خدمت الدولة في الوطن العربي حتى الآن الطبقة البرجوازية الكبرى او الطبقة البرجوازية الصغرى .

ثم ان الايديولوجية السياسية مرتبطة بموقع الجماعة في البنية الطبقية فتنزع البرجوازية الكبرى الى اعتناق عقيدة محافظة ، والطبقة البرجوازية الصغيرة الى عقيدة اصلاحية تحديثية ، والطبقات الكادحة الى عقيدة ثورية. طبعا ، لهذه التعميمات شوازاتها ويتوقف مدى صحتها على توفر عوامل واوضاع موضوعية وذاتية محددة .

وحتى الآن سيطرت اما العقيدة المحافظة واما العقيدة الاصلاحية التحديثية ، وقد سوّغت كل من العقيدتين سلطوية الحاكم فاصبح الشعب مغلوباً على امره لا يجسر« على ذكر الحكام بغير الخير» ، وبقي صحيحاً ان كل مواطن « خرج من الدائرة خطفوه ، ومن الحياة اعدموه »(٦١) .

---

(٦١) حسين فوزي النجار ، سندباد مصري : **جولات في رحاب التاريخ**، ط ٢ (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٩) ، ص ٦٤ و٩٦ ـ ٩٧ .

وقد اسهم في تدعيم سلطوية الطبقة الحاكمة تحالفها مع قوى خارجية تمدها بالمساعدات والحماية ، وتحديثها للاجهزة الامنية ، وسيطرتها على مختلف وسائل الاعلام والتربية والثقافة وعلى المواقع الاقتصادية .

وبعد ان كانت الطبقة البرجوازية الكبرى الحاكمة تنكر وجود اي صراع طبقي وتؤكد ان العلاقات الطبقية قائمة على التكامل وليس على التناقض وتضيف ان فكرة التحليل الطبقي مستوردة من الخارج ، جاءت الطبقة البرجوازية الوطنية لتشدد على ضرورة تأجيل الصراعات الطبقية في الداخل من اجل الحفاظ على الوحدة القومية والانصراف للصراع ضد القوى الخارجية التي تهدد الوطن العربي . وقد حد الصراع السياسي بين الطبقتين او ضمن كل منهما من قيام صراع طبقي ظاهر منهجي فبدا وكأن الصراع يحدث داخل هاتين الطبقتين وليس بينهما وبين طبقة الكادحين .

٣ ـ انشغال الطبقات الكادحة بتأمين معيشتها

تنشغل الطبقات الكادحة بتأمين حاجاتها المعيشية الآنية ، وتكافح جاهدة في سبيل البقاء فلا تسمح لها اوضاعها بالمغامرة . لذلك تتردد في الانضمام الى احزاب ونقابات وحركات سياسية راديكالية قبل ان تقتنع باحتمالات النجاح . وتتمسك بقيم الصبر والقناعة وغيرها من قيم الاستمرارية طالما تدرك ان الكفاح سيجلب عليها مزيدا من الاضطهاد الذي هي بغنى عنه . وهي في كل ذلك تهتم بالحصول على المكاسب المادية الضرورية اكثر من اهتمامها بقضايا التحرر الاخرى وتفضل احيانا الانسجام كرها مع اوضاعها اللا ـ انسانية على الثورة المحاصرة المبهمة التي تعدها من موقع برجوازي بمكاسب بعيدة المدى .

وقد تمكنت الثقافة السائدة ان تخلق انطباعا باحتمالات تحسن احوال الطبقات الفقيرة عن طريق التنمية التدريجية ، وابرزت الرموز التي تشجع على ترسيخ هذا الانطباع . الا ان الطبقات الميسورة تمارس من ناحية اخرى الاستهلاك الاستفزازي وتشدد على رموز الوجاهة والمكانة مما يولد شعورا بالحرمان والاشمئزاز والغضب .

٤ ـ تسويغ الطبقية

ان الثقافة السائدة تسهم في تسويغ الطبقية عن طريق ترسيخ تلك المعتقدات التي تجعل عدم المساواة يبدو وكأنه امر طبيعي ومعقول وسنة من سنن الكون والاجتماع . وكثيراً ما يستبطن الفقراء انفسهم هذه الايديولوجية التوفيقية فتصبح جزءاً من قناعاتهم ووعيهم .

وبين اهم مصادر تسويغ الطبقية واعطائها الشرعية الضرورية تلك التفسيرات الدينية التي تقدمها الثقافة السائدة التي هي ثقافة الطبقة الحاكمة . سنجد في الفصل الخاص بالسلوك الديني ان هناك من يفسرون الدين بشكل يسمح اولا باضفاء الشرعية على امتيازات الطبقات الحاكمة وسيطرتها ، وثانيا بتسويغ الفقر باعتباره طريقا لحياة افضل في عالم آخر وهو اهم من هذه

« الدنيا » او « البسيطة » ، وثالثا بتسويغ الطبقية باعتبارها ظاهرة طبيعية نشأت وتستمر بارادة آلهية .

في معرض اصول عدم المساواة في التجمع الانساني ، تشدد بعض الاجوبة على الجانب الغيبي فتنسب عدم المساواة الى ارادة آلهية . وفي البلاد العربية يستعان بالآية القرآنية ﴿ اهم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا . . . ﴾[٦٢] ، او بالآية ﴿ والله فضل بعضكم على بعض في الرزق . . . ﴾[٦٣] . وبين اطرف التسويغات التي اطلعنا عليها في تفسير هذه الآيات ما قاله الشيخ فيصل مولوي الذي استخلص ان التفاوت الطبقي لا يعني التناقض لان التفاوت ، « سنة ثابتة من سنن الله » ، وذلك لان « الحياة . . . لا تستقيم الا بان يستفيد كل انسان من جهود غيره ، ويفيد هو غيره من جهوده وهذا هو التسخير . فالطبيب مسخر للمريض والاستاذ مسخر للطلاب والعامل مسخر لرب العمل ورب العمل ايضا مسخر للعامل . فالتسخير متبادل بين الجميع وليست هناك فئة مسخرة « بفتح الخاء » . . . »[٦٤] .

ان مثل هذه التفسيرات لا تختلف نوعيا وفي التحليل الاخير عن مفهومي الكرما Karma والضرما Dharma في اللاهوت الهندوسي . يقول المفهوم الاول ان الانسان يولد في طبقة معينة حسب اعماله في حياة سابقة ، فاذا كانت اعماله صالحة يولد في طبقة عليا واذا كانت اعماله طالحة يولد في طبقة دنيا . ويعني المفهوم الثاني فيما يعني ان الذي يولد في طبقة دنيا عليه ان يتقبل وضعه ويرضى به على أنه من مشيئة الله ، فيكافأ في حياته التالية[٦٥] .

وفي معرض البحث عن اصول عدم المساواة ، هناك تفسيرات اجتماعية لا تقل تسويغاً للطبقية من التفسيرات الغيبية . تقول بعض التحليلات الاجتماعية ان عدم المساواة يعود للتفاوت الطبيعي في مواهب الافراد والجماعات وطموحاتهم متجاهلين ما يعرفه علم الاجتماع من ان الفقر وظروفه تمنع تحقيق المواهب وتحد من الطموحات . وتتوصل بعض التحليلات الوظائفية Functional theory الى ان عدم المساواة موجود ومستمر لانه يخدم وظائف ايجابية في التنظيم الاجتماعي اذ يكون التفاوت الطبقي حافزا على الكفاح او اداة تغري الناس بملء المناصب الهامة التي تحتاج الى مواهب خاصة .

تتجاهل هذه التحليلات جميعها اهمية علاقة عدم المساواة بتقسيم العمل والملكية الخاصة . اعتبر جان جاك روسو ان الناس كانوا متساوين في الحالة الطبيعية الاولى ، ونشأت

---

(٦٢) القرآن الكريم، سورة الزخرف: الآية ٣٢ .

(٦٣) المصدر نفسه، سورة النحل : الآية ٧١ .

(٦٤) الشيخ فيصل مولوي في: الشهاب، السنة ٧ ، العدد ٤ (١٥ تموز / يوليو ١٩٧٣) .

(٦٥) M.N. Srinivas, «The Caste System in India,» in: André Béteille, comp., *Social Inequality: Selected Readings* (Baltimore, Eng.: Penguin Books, 1969), pp. 265-272.

الطبقية عندما تخلى أول انسان عن حياته في الطبيعة وسيج قطعة من الارض وأعلن « هذه لي » ووجد اناسا بسطاء يصدقونه(٦٦) . وتوسع ماركس فيما بعد في تفسير هذه العلاقة المعقدة بين عدم المساواة وبين الملكية الخاصة ، وتقسيم العمل خارج العائلة(٦٧) .

وتستمر ظاهرة عدم المساواة وتتعزز عن طريق التوارث في العائلة ، وخاصة العائلة العربية التي ما تزال تشكل وحدة اجتماعية اقتصادية ، اي وحدة انتاج واستهلاك ومركزاً للنشاطات اليومية(٦٨) .

بناء على هذه المصالح والتسويغات ، تصرف الطبقات الحاكمة في الوطن العربي نظرها عن مواجهة الطبقية فتدعو للتوفيق بدلا من الحل . وقد عبر الكاتب والسياسي المغربي علال الفاسي عن هذه النزعة بقوله :

« ان اهتمامنا ينبغي ان لا يخص طبقة دون طبقة ، بل يجب ان نعمل على اصلاح شامل وتحسين كامل لحال الطبقات الاجتماعية باسرها تحقيقا للتقارب بينها »(٦٩) .

ان مثل هذه المقولات جزء لا يتجزأ من ايديولوجية عامة تسوّغ الوضع الطبقي السائد وتمنحه الشرعية وليس مجرد تفسيرات موضوعية . ان الفهم العلمي المنهجي للواقع الطبقي يبدأ بالاعتراف بالتناقضات لا بانكارها وتسويغها ، وبكون عدم المساواة ظاهرة اجتماعية نسبية وانه بالامكان الحد منها الى حدود قصوى ان لم يكن بالامكان الغاؤ ها كليا .

ان هذه الاوضاع والمسّوغات تحد من تبلور الوعي الطبقي في المجتمع العربي ، ولكنها لا تمنعه . واننا نشهد مزيدا من تحول الطبقة الكادحة من طبقة بنفسها الى طبقة لنفسها حين يتشكل لها الوعي وتتوحد وتنتظم في نقابات واحزاب تعمل لصالحها . ان الوعي الطبقي سيتبلور تدريجيا ، وسيتزايد التساؤ ل :الى متى يظل المجتمع العربي مجتمعا طبقيا هرميا يسوّغ عدم المساواة والفقر والتخلف .

بدأت العملية بازالة الطبقة البرجوازية الكبرى في بعض البلدان العربية ويتوقع ان تتم في البلدان الاخرى . ولن يكون ذلك سوى مقدمة لصراع اكثر حدة بين الكادحين والطبقة البرجوازية الوطنية التي تشهد الآن صراعاً تنافسياً ضمن صفوفها ، وقد اسهمت الانهزامات السياسية (خاصة منذ هزيمة ٦٧) في تعريتها من الاقنعة وفي فقدانها للشرعية الضرورية لاستمرارها .

---

(٦٦) R. Dahrendorf, «The Nature and Types of Social Inequality,» in: Béteille, Ibid., p. 22.

(٦٧) للاطلاع على مفهوم ماركس للطبقات الاجتماعية ، انظر على وجه الخصوص :
Economic and Philosophical Manuscripts (1844); *Contribution to the Critique of Political Economy; The Poverty of Philosophy; The Holy Family; The German Ideology,* and *The Capital.*

(٦٨) انظر الفصل السادس من هذا الكتاب .

(٦٩) علال الفاسي ، النقد الذاتي (بيروت : دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع ، ١٩٦٦) ، ص ٢٥ .



الفصل السّادس

العائلة والقرابة : نواة التنظيم الاجتماعي

مقدمـــة

تشكل العائلة نواة التنظيم الاجتماعي ومركز النشاطات الاقتصادية في المجتمع العربي القديم والحديث ، فتتمحور بها وحولها حياة الناس ، بصرف النظر عن انماط معيشتهم (البداوة والفلاحة والحضارة) وانتماءاتهم الطائفية والاثنية والاقليمية والقبلية . وهي ايضاً الوسيط بين الفرد والمجتمع ، والمؤسسة التي يتوارث فيها الافراد والجماعات انتماءاتهم الدينية والطبقية ، وحتى الثقافية والسياسية الى حد بعيد .

وفي اتصالها الوثيق بالمجتمع والمؤسسات الاخرى كالطبقة الاجتماعية والدين والسياسة والتربية ، تتصف علاقة العائلة بكل منها بالتكامل او التناقض . ومهما كانت نوعية هذه العلاقات ، فإنها تقوم باستمرار وكثافة على التفاعل والتأثير المتبادل . وفي الوقت الذي تنقل العائلة لافرادها ثقافة المجتمع وتنشئهم للاسهام فيه فتشكل وسيطاً بينهم وبينه ، قد يتناقض الولاء العائلي مع الولاء المجتمعي او الولاء القومي . وفي الوقت الذي يحض الدين على تمجيد الاسرة وطاعة الوالدين ، نجد انه من ناحية اخرى قد يتعارض مع القبلية ، يقول الشيخ محمد مهدي شمس الدين : ان الاسلام حاول « بطرق كثيرة ان يحطم الوحدة العشائرية في سبيل بناء الامة القائمة على وحدة المعتقد ، وذلك لأن نمو القبيلة انما يكون على حساب الامة »[1] . كذلك ، في الوقت الذي تؤكد الحركات القومية على فضائل الاسرة وكونها نواة المجتمع ، نجد الفكر القومي يشير احياناً ـ كما أشار هشام شرابي ، مثلاً ـ الى ان « الولاء العائلي . . . لا يتوافق مع الولاء الاجتماعي بل يرفضه ويناقضه »[2] .

---

(١) محمد مهدي شمس الدين ، « نظرة الاسلام الى الاسرة في مجتمع متطور ، » **الفكر الاسلامي**، السنة ٦ ، العدد ٥ (ايار / مايو ١٩٧٥) ، ص ٨ .

(٢) هشام شرابي ، **مقدمات لدراسة المجتمع العربي** (القدس : منشورات صلاح الدين ، ١٩٧٥) ، ص ١١٧ .

وتتصف العلاقات داخل الاسرة بالتماسك والتواكل والعصبية القائمة على اواصر الدم او اللحمة النسبية ، والتوحد في مصير مشترك ، حتى يصبح الفرد في الاسرة عضواً يقاسم الاعضاء الآخرين فرحهم وحزنهم ومكاسبهم وخسائرهم . على الرغم من ذلك ، او ربما بسبب ذلك ، تختبر الاسرة العربية توتراً مستتراً على الاغلب ، حتى تكاد تقع معظم الخلافات بين الاقارب . وحين تقع مثل هذه الخلافات ترافقها عواطف حادة وعميقة مما يفسر لماذا كان العربي ، وما زال ، يعتبر ان « ظلم ذوي القربى اشد مضاضة على النفس من وقع الحسام المهند » .

واذا ما نظرنا الى العائلة من منظور تاريخي ، يتوصل بعض الدراسات الى ان المجتمع العربي عرف مختلف اشكال التجمع العائلي . وربما يكون تطور الاسرة العربية مرّ في المراحل التاريخية الثلاث التي وصفها فردريك انجلز Frederick Engels في كتابه المشهور أصل العائلة ، والملكية الخاصة ، والدولة مستعيناً بالنتائج التي توصل اليها عالم الانثروبولوجيا الامريكي لويس مورغن Lewis H. Morgan : ففي المرحلة الاولى كان الاقتصاد يقوم على التقاط الثمار والصيد وكانت الملكية جماعية والعلاقات تعاونية تتصف بالمساواة (بما فيها المساواة بين الرجل والمرأة) . في مثل هذا المجتمع الصغير سيطر نظام الزواج الجماعي فكان الجميع يتشاركون الابوة والامومة والبنوة دون تبعية ، فكان كل زوج زوجاً لكل امرأة وكانت كل امرأة زوجة لكل رجل ، وكان كل طفل ابناً او ابنة لكل رجل وامرأة .

وفي المرحلة **الثانية** اصبح الاقتصاد يقوم على تدجين المواشي والرعي والزراعة فنشأت بنشوئها القبائل والقرى ، وظهرت بداية الحياة العائلية كالعائلة الثنائية Pairing Family - اي نظام الزواج الثنائي بين رجل وامرأة مع الاحتفاظ لكل منهما بحق حله . في هذه المرحلة ظل الوالد يدعو اولاده واولاد اخوته اولاده ، ويدعوه جميع هؤلاء الاولاد « أباً » . كذلك كانت الام تدعو اولادها واولاد اخواتها اولادها ، وكان جميعهم يدعونها « اماً » . واصبحت العلاقات الجنسية ممنوعة بين الاهل والاولاد ثم بين الاخوة والاخوات ، وكانت الامومة هي النظام السائد . انما بنشوء الملكية الخاصة في هذه المرحلة خسرت المرأة مساواتها ونشأ النظام العائلي الابوي التوارثي . وبنهاية هذه المرحلة اصبح يحق للرجل ان يتزوج بأكثر من امرأة (دون ان يكون لديها هي هذا الحق) وظهر نظام اقتناء الجواري والعبيد .

وفي المرحلة **الثالثة** تثبت نظام الملكية الخاصة ووحدانية الزواج بدلاً من تعدده[٣] .

ليس من الواضح الى اي حد ينطبق هذا التطور على المجتمع العربي ، ولكنه ورد ان البنى العائلية كانت متنوعة خاصة قبل الاسلام . وقد ذهب بعض الدراسات الى ان الجزيرة العربية عرفت قبل ظهور الاسلام النظام الامومي Matriarchal وتعدد الازواج ، بدلاً من تعدد الزوجات الذي عرف خاصة بعد ان ساد النظام الابوي Patriarchal بسيادة الاسلام . ومثالاً على ذلك ما

---

(٣) Frederick Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State in the Light of the Research of Lewis H. Morgan* (New York: Parhfinder Press; International Publishers, 1972), pp. 19-21.

اشار اليه روبرتسون سميث Robertson Smith في كتابه القرابة والزواج في الجزيرة العربية في العصور الاولى[٤] ، هذا الكتاب الذي اعتمده بعض الباحثين المحدثين مثل الكاتبة المغربية فاطمة المرنيسي في التمييز بين زواج الصديقة وزواج البعل كما يلي :

جدول رقم (١)

مقارنة بين النظامين الامومي والابوي

قانون القرابة / التقليد الاجتماعي	النظام الامومي (زواج الصديقة)	النظام الابوي (زواج البعل)
قانون الانتساب	ينتسب الاولاد لاهل الزوجة ليس من اهمية للابوة الجسدية ليس للاب حقوق على ذريته	ينتسب الاولاد لاهل الزوج للابوة الجسدية اهميتها اذ ان الاب الجنسي هو الاب الاجتماعي
حرية المرأة الجنسية	واسعة ، وليس للعفة وظيفة اجتماعية	محدودة ، وعفة المرأة ضرورية في تقرير شرعية الولد
مكانة المرأة	تعتمد على قبيلتها من اجل الحماية والمعيشة	تعتمد على زوجها من اجل الحماية والمعيشة
مكان الاقامة	مع قبيلة الزوجة	مع قبيلة الزوج

المصدر : استناداً الى : Fatima Mernissi, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society* (Cambridge, Mass.: Schenkman Publishing Co., 1975), p. 34.

وقد تتبع عالم الاجتماع اللبناني زهير حطب اصول الاسرة العربية في شبه الجزيرة العربية ، فذكر ان « المرأة في العصر الجاهلي كانت المرجع الوحيد والحقيقي لمعرفة نسب الابناء المولودين من ازواج متعددين فنسبوا اليها ، وظفرت بالاحترام والطاعة واصبحت صاحبة السلطة في العشيرة »[٥] . ويذكر حطب ايضاً ان قبائل بأكملها انتسبت الى امرأة كبني ظاعنة وبني طهية ، وان عدة انواع من الزواج كانت معروفة بالجاهلية - كما يستدل من حديث للسيدة « خديجة » ذكرت فيه : نكاح الاستبضاع (وهو ان يطلب زوج من زوجته ان تستبضع من شخص معين ، اي ان تجامعه كي تنجب للزوج ولداً يتصف بصفات هذا الشخص ، وكان الوليد يلحق بنسب الزوج لا الاب) ؛ ونكاح الشغار (وهو

---

(٤) W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia* (Boston, Mass.: Beacon Press, 1903).

(٥) زهير حطب ، تطور بنى الاسرة العربية والجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة (بيروت : معهد الانماء العربي ، ١٩٧٦) ، ص ١٧ .

ان يتزوج رجل امرأة مقابل ان يتزوج وليها امرأة تكون تحت ولاية الرجل الاول ومن دون اي مهر او هدية) ؛ ونكاح البدل (وهو الذي يتبادل بموجبه زوجان زوجتيهما بصورة نهائية لا عودة عنها) ؛ ونكاح الرهط ونكاح الكثرة (وهما ان يدخل جمع من الرجال ـ دون العشرة في حالة النوع الاول ـ فإذا حملت يحق لها ان تلحق الولد بمن تشاء منهم او من يثبت انتساب الوليد اليه) ؛ ونكاح الخدان والصداقة (الذي كان له طابع السرية والذي اذا ظهر يجلب العار واللوم)[٦] .

ويرى عالم الاجتماع السوري محمد صفوح الاخرس ان « تركيب العائلة الذي برز في المجتمع الاسلامي يمثل استمراراً وتطوراً لتركيب وجد قبل ظهور الاسلام ، الا ان كثيراً من وظائفه قد صقل تحت تأثيرمبادىء الشريعة الاسلامية الحنيفة . وبمعنى آخر ان تركيب العائلة العربية الاسلامية في القرن العشرين يجب ان يفهم بأنه نتاج لذلك التفاعل بين التنظيمات الاجتماعية العربية التي كانت تسود قبل ظهور الاسلام ، ومبادىء الاسلام الحنيف نفسها »[٧] .

ومن اجل فهم العائلة العربية المعاصرة فهماً شاملاً ، سنتوسع فيما تبقى من هذا الفصل في تناول جوانبها التالية :

١ ـ الخصائص البنيوية للعائلة العربية المعاصرة .

٢ ـ انماط الزواج .

٣ ـ انماط الطلاق.

٤ ـ الاسرة والمؤسسات الاجتماعية الاخرى

٥ ـ الاسرة والمجتمع .

٦ ـ الخاتمة .

اولاً : الخصائص البنيوية للعائلة العربية المعاصرة

اعتاد الباحثون الغربيون والعرب ان يصفوا العائلة العربية التقليدية بأنها ممتدة Extended وابوية (Patriarchal, patrilineal, patrilocal) ، وانها تنزع نحو تفضيل الزواج بين الاقارب (Endogamous) وتسمح بتعدد الزوجات[٨] .

---

(٦) المصدر نفسه ، ص ٤٧ ـ ٤٨ .

(٧) محمد صفوح الاخرس ، تركيب العائلة العربية ووظائفها : دراسة ميدانية لواقع العائلة في سورية (دمشق : وزارة الثقافة والارشاد القومي ، ١٩٧٦) ، ص ٢٠ .

(٨) Raphael Patai, *Society, Culture and Change in the Middle East,* 3rd ed. (Philadelphia, Penn.: University of Pennsylvania Press,1971), p. 84; Edwin Terry Prothro and Lutfi Najib Diab,*Changing Family Patterns in the Arab East* (Beirut: American University of Beirut, 1974), p. 6, and

احسان محمد الحسن ، العائلة والقرابة والزواج : دراسة تحليلية في تغير نظم العائلة والقرابة والزواج في المجتمع العربي (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٨١) ، ص ٤٧ ـ ٥٤ .

ونحن نريد ان نصفها بأنها في الاساس (١) وحدة اجتماعية انتاجية تشكل نواة ومركزاً للنشاطات الاقتصادية والاجتماعية ، تقوم على التعاون والالتزام المتبادل والمودة ؛ (٢) وابوية من حيث تمركز السلطة والمسؤوليات ومن حيث الانتساب ؛ (٣) وهرمية على اساس الجنس والعمر ؛ (٤) وممتدة . ثم ان هناك خصائص اخرى تتعلق بالزواج والطلاق والارث ، وبنوعية علاقات العائلة بالمجتمع ومؤسساته .

١ ـ العائلة العربية وحدة اجتماعية انتاجية

تشكل العائلة العربية ، تقليدياً ، وحدة انتاجية اقتصادية اجتماعية اساسية ، تفترض في اعضائها التعاون معاً والاعتماد على بعضهم البعض في جميع المجالات ، وكلٌ حسب قدراته وعمره وجنسه ، من اجل تأمين معيشتها وتحسين اوضاعها ومكانتها في المجتمع . صحيح ان العصبية العائلية مبنية على رابطة الدم ، الا ان هذه الرابطة بدورها مبنية في الاساس على وحدة الملكية والتكامل العضوي او وحدة الانتاج والاستهلاك والدفاع عن المصالح ، او كونها مركزاً للنشاط الانساني ، وعلى تقسيم العمل والتخصص حسب الجنس والعمر ، وعلى التواكل الاقتصادي .

يشير مصطلح العائلة (المشتق من عال ، يعيل) الى علاقات الاعالة والاعتماد المتبادل . وفي الوقت الذي يشار فيه للاولاد بالعيال والى الاب بالمعيل ، ينادي الاهل الولد بـ « سندي » ، مما يعكس الاوضاع فيتحول الاهل عند عجزهم الى عيال والولد الى « سند » او معيل . وفيما قد يجد البعض شبهاً بين كلمة « اسرة » و« أسر » بمعنى حبس ، ويضيفون ان خاتم الزواج يسمى بـ«المحبس»، يرى البعض الآخر ، من ناحية اخرى ، ان كلمة « اسرة » تشير الى التآزر ـ او التناصر والتضامن . يقول زهير حطب ان كلمة اسرة قد تكون « صيغة اخرى للفعل «آزر» بمعنى ناصر وقوى وشدد بتبديل السين بالزاي ، وهذا امر معروف وكثير الحدوث في اللغة العربية »[٩] . ومهما كانت صيغة الكلمة ، فكلاهما يشيران الى الالتزام والتواكل .

وتتجلى الوحدة هذه بتوحد الهوية Identification بين افراد العائلة ، فيشتركون معاً بانجازاتها واخفاقاتها ، بانتصارها وفشلها ، بافراحها واتراحها ، بشرفها وعارها . . . الخ . كل عمل مشرِّف يقوم به اي فرد من العائلة يصبح شرفاً لجميع افراد العائلة ، وكل عمل مشين يقوم به احدهم ، يصبح عملاً مشيناً للجميع . من هنا ان الفرد في العائلة يكون عضواً اكثر منه فرداً مستقلاً ، وان العلاقات ضمن العائلة هي ، ببساطة ، علاقات بين اعضاء او عضويات وادوار تعرف بالاب ، والام ، والزوج ، والزوجة ، والاخ ، والاخت ، والاهل ، والاولاد ، والكبار ، والصغار ، والصبيان والبنات . . . الخ . بموجب هذه العضوية والتوحد في الهوية ،

---

(٩) حطب ، تطور بنى الاسرة العربية والجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة، ص ٤٣ . وقد توصل حطب الى هذا الاستنتاج مستعيناً بـ : حسن سعيد الكرمي ، « الاسرة وتطويرها في المحيط الاسلامي ، » في : الاتحاد العالمي لتنظيم الوالدية ، الاسلام وتنظيم الاسرة (١٩٧٣) .

يصبح كل فرد في الاسرة مسؤ ولاً ليس عن تصرفاته الشخصية فحسب ، بل عن تصرفات الافراد الآخرين . من هنا ، مثلاً ، ان انحراف البنت في العائلات التقليدية خاصة ينعكس على العائلة كلها ويمسها في الصميم ولا يمس الفتاة وحدها . هنا ترقد جذور جرائم الشرف التي هي بمثابة محاولة يائسة من قبل العائلة لاستعادة شرفها . وما قلناه حول جرائم الشرف يمكن ان يقال حول الثأر باعتبار ان كل فرد في عائلة القاتل قد يعتبر مسؤ ولاً فيتعرض دون ذنب مباشر للانتقام . ويكون الفرد مسؤ ولاً عن اعماله واعمال افراد اسرته ، خاصة ، بين الجماعات (القبائل ، القرى ، الاحياء) المتماسكة التي تسود فيها بينها العلاقات الاولية الوثيقة . من هنا اتوقع ان يعمل افراد العائلة في سبيل مصلحة العائلة العامة وليس المصلحة الخاصة .

باختصار ، ان الانسان عضو في عائلة اكثر منه فرد مستقل ، فهو مسؤ ول عن تصرفات افراد عائلته بالاضافة الى مسؤ ولياته عن تصرفاته الخاصة . ولأن جميع افراد العائلة يتحملون نتائج تصرف كل فرد فيها ، يعتبر كل تصرف او قرار مستقل خروجاً على العائلة وينم عن عدم الاعتراف بجميلها . ان كون العائلة وحدة انتاجية اجتماعية اقتصادية ، يجعل القرارات شأناً عائلياً وليس شأناً فردياً . هذا ما يحدث ، مثلاً ، وكما سنرى فيها بعد ، بالنسبة للقرارات المتعلقة بالزواج والطلاق وتنشئة الاطفال . في كل ذلك ، كانت الاولوية ، تقليدياً ، للعائلة .

ويفترض في العلاقات بين اعضاء الاسرة ان تقوم على التعاون والمودة والتضحيات او الالتزام التام الشامل وغير المحدود في جميع المجالات وبدون تحفظ . هذا الالتزام الشامل غير المشروط ، هو الذي يمنح الافراد في الاسرة العربية هذا الشعور الراسخ بالاطمئنان والاستقرار العاطفي وعدم القلق تجاه الازمات والنكبات المحتملة . بامكان الفرد ان يعتمد دائماً على عائلته ومهما كانت الظروف . وقد كانت الاسرة ، وربما لا تزال الى حد ما ، تسد مختلف حاجات افرادها بنفسها بما فيها الحاجات المادية والنفسية والترفيهية .

وقد يتطلب الالتزام تضحيات جمة حتى درجة نكران الذات ؛ هذا ما يفترض في الام خاصة . ان مصدر سعادتها هو سعادة عائلتها واولادها ، وليس تحقيق رغباتها الشخصية الذاتية . الام في الاسرة العربية لا تنشغل بحاجاتها ورغباتها الذاتية ، بل تشعر انها تحقق ذاتها من خلال اولادها . وليس غريباً ان تهمل الام نفسها بعد الزواج والانجاب ، وان تهمل حتى زوجها وعلاقتها به . وقد تنشغل باولادها لدرجة ان زوجها لا يعود يشكل ، بالنسبة لها ، مصدراً من مصادر سعادتها ونموها الذاتي ، ويتحول الى معيل ومسؤ ول عن رزق العائلة ومدافع عنها ومرجع للسلطة فيها . وهي عندما تكون تعسة في علاقتها مع زوجها ، قد تنصرف عنه كلياً ودون ازمة حادة الى اولادها .

ومن رموز نكران الذات ما ذكرناه سابقاً من ان الاب والام يُسقطان اسماءهما عندما يرزقان ولداً صبياً فيناديهما الناس ويناديان بعضهما بعضاً بابي فلان وام فلان . ان استبدال الاسم بأب وام ما هو الا رمز للتخلي عن هويتيهما في سبيل المولود الجديد، فيصبح هو هويتهما ويتحولان الى دور (دور الاب والام) . بكلام اخر ، يصبح الدور اهم من الشخص ضمن العائلة وفي علاقة الاهل

بالاولاد . من هنا فإن تلك الشكوى التي اطلقها شاب تونسي حديث من ان الاب العربي لا ينجب الاولاد من اجل ذواتهم بل ينجبهم متوقعاً ان يكونوا سنداً له في المستقبل ، هـذا الاب بالذات يتوقع من نفسه ما يتوقعه من اولاده ، فهو يرى نفسه دوراً ووسيطاً وجسراً يعبره اولاده الى مستقبلهم . انني اشير هنا الى ما قاله هشام شرابي حول شعور العداء الذي يحمله الطفل الذكر تجاه ابيه لكونه « مصدر السيطرة التي تحطمه وتجعل العائلة تعيش في جو من الطغيان » مستعيناً ، للتدليـل على ذلك ، بما عبر عنه شاب تونسي بقوله : « انه (اي الاب) لا ينجبنا من اجل ذاتنا ، بل من اجل نفسه ، وليس نحن الذين نأتي الى العالم ، بل هو الذي يرى حياته مطبوعة بطابع التبرير والقيمة ، وهكذا فإن ولادتنا ليست ابداعاً حراً ، بل محاولة لتمديد حياة الاب ، انه ينجبنا لنكون سنداً لحياته ، وبالتالي فهو يحرمنا من حياتنا نحن . فنحن لا نعيش بل نتيح له ان يعيش هو من خلالنا ، وهذا ما يجعل حياتنا مزيفة منذ البدء . والواقع ان هذه الخاصة لا يتصف بها العربي وحده بل اننا نجدها في مختلف المجتمعات والعصور ، ولكننا نحن العرب نذهب بهـا الى ابعد الحدود»(١٠) .

لو نظرنا الى هذه العلاقة من وجهة نظر الاب لوجدنا انه يعتبر حياته او كفاحه ليس له بل لاولاده ، فيحرم نفسه في سبيل ان يؤمن لهم معيشة افضل . اما الام فهي اكثر تنكـراً لحياتها وحاجاتها الخاصة ، فتعيش لاولادها وبهم . وكثيراً ما يدرك الابناء والبنات هذه الحقائق فيشعرون بالذنب عندما يفشلون لسبب ما في القيام بواجباتهم تجاه اهلهم . وقد حصلت مؤخراً عام ١٩٨٠ على شريط سجله شاب قروي سوري في الثامنة عشرة من عمره وارسله الى امه وابيه بعد غياب شهر واحد فقط وكانا في زيارة عابرة لولدين آخرين يدرسان في الولايات المتحدة . في هذا الشريط يتوجه الشاب الى والديه واخويه بلهجة محلية معبراً عن اعترافه بتضحياتهم تجاهه وعن علاقات المصالح والاعتماد المتبادل على الشكل التالي :

« مرحبا بيي ، مرحبا امي ، كيف اخوتي؟ اكيد جنّوا من الفرح لما لاقوكم على المطار . انا مشتقلك يا بيي . مشتاق لطلتك وانت راجع للبيت من الشغل . بتصور ابتسامتك . ما بدي ينشغل بالك ابداً ابداً . بضل انتبه للزريعة ورشيت التفاحات . ما تهتم ، وما تفكر . عم اشتغل اكثر مما لو كنت هون . يا بيي انت تعبت كتير بحياتك ميشانّا ، وصار وقت ترتاح . . . وبختم كلامي الك ببوس ايدك وطلب رضاك لانو يا بيي فعلاً فعلاً بيتحقق كل شيء مستحيل للابن برضى الاهل عليه . . .

« وانت يا امي . يا عيني ويا روحي ويا قلبي . لما بقول امي بتطلع الكلمة من نصّ قلبي وقحوف رجلي . يا امي اماني ما تبكي لما بتسمعي هالشريط . اماني اماني ، لا تفكري . ما تعتلي همي . يا امي شو انا مشتقلك وشو بتجي ببالي . انا كتير مستفقدلك . بوس ايديك ورجليك . لما بقول امي بتنزل الدموع من عيني . ما تعتلي همي ابدا ابدا . الله يلعن الفراق . بطلب رضاك ورضى بيي . ما تنسي تجيبيلي الوعدتيني فيه .

---

(١٠) Mohamed Karoui, «Une fois un Arabe... Une fois des Arabes...,» *Les Temps Modernes,* (Septembre-Octobre 1972), p. 347,

كما ورد في : شرابي ، مقدمات لدراسة المجتمع العربي ، ص ٣٦ - ٣٧ .

« وانتو يا اخوتي يا ريت قديش مبسوطين بالاهل . كيفكم يا عيني . كيفكم يا روحي . نحنا منفتخر فيكم وين ما رحنا . فعلاً رفعتوا راسنا بين الناس . الله يحميكم من عيون الناس . كيفكم يا قلبي . ما في كلمة احلى من كلمة خيي ولا في اقسى منا . ان شاء الله بتخلّصوا دروسكم وبترجعوا بالسلامة .

« يا بيي ، يا امي ، يا اخوتي ، ما بتمر لحظة ما بفكر فيكم . بختم كلامي بتقبيل ايديكم وبطلب رضاكم . الولد ما بيحقق احلامه الا برضى اهله عليه . يا بيي بوس ايدك وبوس رجلك يا بيي . ويا امي بوس ايدك وبوس رجلك . ويا اخوتي بوس خدودكم . دخيل ريحتكم . دخيل البسمة الما بتفارق وجهكم . لي خاطر احكي معكم حتى يخلص الشريط ، بس بدي خلي مجال لغيري . الله بيجمعني فيكم . الله بيفرجها . ما بطلب الا رضاكم عليي . يا بيي ما تنس تجبلي الكميرا والفيلم وقنينة الريحة . وانتِ يا امي ماتنسي شو وعدتيني . الكلاسين الامريكية كويسة » .

في العائلة إذن ، كلٌ سند ومعبر وجسر للآخر ، والاعتماد المتبادل سيد العلاقات . من هنا التوقع ان ينكر الفرد ذاته من منطلق الالتزام الكلي .

هذا ما كانت عليه الاسرة التقليدية ، مما يفسر رغبة الاهل بمزيد من الاولاد واعتبارهم زينة الدنيا . ان الطفل الذي يولد في العائلة ليس شخصاً آخر يحتاج للغذاء والتعليم والعناية ، بل هو امتداد لنفوذ العائلة ومكانتها ومورد آخر للعمل في المستقبل القريب . وجد بروثرو ودياب في دراستهما الميدانية حول العائلة في المشرق العربي ، ان عدد الاطفال المرغوب بهم في مطلع هذا القرن كان يفوق العدد الحقيقي (كانت العائلة تعتبر ان العدد المفضل هو ستة اطفال ، بينما كان المعدل الفعلي حوالى ثلاثة اطفال) . وانعكس الامر بين الخمسينات والسبعينات ، فتفوق العدد الفعلي على العدد المفضل (تراوح العدد الفعلي بين خمسة وسبعة اطفال بينما تراوح العدد المرغوب فيه بين اثنين واربعة) .

وقد بدأت العائلة كوحدة اجتماعية ـ اقتصادية تتعرض لبعض التغيير نتيجة لتوسع نظام الخدمات وسيطرة الدولة على مختلف مرافق الحياة ، واتساع نطاق الوظائف البيروقراطية . كان افراد العائلة يعملون معاً في الرعي وتربية المواشي في البادية ، وفي الزراعة في الريف ، وفي التجارة والحرف في المدينة ، فشكلوا تلك الوحدة المتماسكة التي تكلمنا عنها . كذلك كانت العائلة مسؤولة عن تلبية مختلف الحاجات بما فيها التربوية والدينية والصحية وغيرها . اما في الوقت الحاضر فقد حلت الدولة والمؤسسات العامة والخاصة محل العائلة في سد كثير من هذه الحاجات وفتحت مجالات التوظيف ، فحدت من اعتماد افراد الاسرة ، اقتصادياً ، على بعضهم البعض ، واضطرتهم للهجرة والعمل في اماكن مختلفة خارج البلاد وداخلها . بذلك اصبح الافراد يتقاضون رواتب ويسكنون في شقق وبيوت مستقلة (سنتوسع في وصف هذه الظاهرة عندما نتكلم عن تحول الاسرة من اسرة ممتدة الى اسرة نووية) . وسيؤدي هذا التطور الى مزيد من الانحلال في تماسك الاسرة من ناحية ، او من استقلال الافراد وتأكيدهم على الحرية الفردية وحق الاختيار بعيداً عن تدخل الاسرة . تدريجياً يصبح الفرد مسؤولاً عن تصرفاته وانجازاته واخفاقاته ويهمل التزاماته

العائلية مؤكداً على ذاته . وسيكون لهذا التطور اهمية خاصة بالنسبة للمرأة العاملة كما سنرى في قسم لاحق من هذا الفصل .

ان هذه التطورات لا تزال في بداياتها ، فلا يجوز ان نستنتج ان العائلة لم تعد تكوّن وحدة اجتماعية اقتصادية . انها في الواقع لا تزال تشكل مثل هذه الوحدة ولا تزال ، بالتالي ، مركزاً تتمحور حوله مختلف النشاطات الانسانية في المجتمع العربي . لقد وجدت في دراستي حول الشباب الجامعي في لبنان في مطلع السبعينات ، ان الاغتراب عن العائلة منخفض جداً بالمقارنة مع الاغتراب عن السياسة والمجتمع والدين ومؤسسات التربية والعمل . بكلام آخر ، ان العائلة لا تزال الاكثر قدرة على التماسك والاندماج من المؤسسات الاخرى(١١) .

٢ ـ العائلة العربية عائلة ابوية

تتصف العائلة العربية ببنيتها الهرمية ـ الطبقية ، فيحتل الاب رأس الهرم ، ويكون تقسيم العمل والنفوذ والمكانة على اساس الجنس والعمر . نتناول هنا الصفة الابوية ومن ثم دونية النساء والصغار . ونحاول ان نفهم كل ذلك في اطار دور العائلة كوحدة اجتماعية اقتصادية يتولى فيها الاب دور المنتج والمالك وتعتبر بقية افراد الاسرة عيالاً . فقد احتل الاب مركز السلطة والمسؤولية نتيجة لانقسام العالم الى عالمين : عالم عام يكافح فيه الرجال في سبيل تأمين الرزق ، وعالم خاص داخل البيت تمارس فيه النساء المهمات المنزلية من انجاب وطهي وتنشئة الاطفال . وكما حُرّم العالم العام على النساء ، اعتبر من العيب على الرجال ان يمكثوا في عالم البيت الخاص طويلاً اثناء العمل او بعده(١٢) .

ومهما كان رأينا حول مدى ازالة الحدود بين العالمين والاختلاط بين الجنسين نتيجة للتطورات الاخيرة في طبيعة المجتمع العربي ، فإن الاب لا يزال يحتل مركز السلطة والمسؤولية ويتمتع بمكانة خاصة ، وينتسب الاولاد الى عائلته فيحملون اسمه دون اسم عائلة الام ، وتقيم الاسرة في حمى اهل الزوج . تتمثل السلطة ـ على الاقل رمزياً ومبدئياً ـ بالاب فيمارسها عادة من فوق ومن بعيد تجاه جميع افراد الاسرة بمن في ذلك الزوجة ، فيتوقع منهم الطاعة والاحترام والامتثال وعدم مناقشته فيما يراه مناسباً . وهو حريص ، خاصة ، الا يسمح لاحد افراد الاسرة ان يتدخل بحياته . انه رأس العائلة وسيدها يملي اوامره وارشاداته دون ان يتوقع من افراد اسرته نصائح هو بغنى عنها ، وخاصة اذا ما تعلقت بتصرفه هو .

---

(١١) Halim Barakat, *Lebanon in Strife: Student Preludes to the Civil War,* Modern Middle East Series, 2 (Austin, Tex.: University of Texas Press, 1977), chap. 5.

(١٢) للتوسع في تحديد عالم الرجال وعالم النساء ، انظر :
Fatima Mernissi: *Beoynd the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society* (Cambridge, Mass.: Schenkman Publishing Co., 1975) , pp. 81-87. and «Virginity and Patriarchy,» *Women's Studies International Forum,* vol. 5, no. 2 (1982).

ان الاب التقليدي يحتل قمة هرم السلطة في العائلة فيتوجه الى افرادها بالاوامر والنصائح والارشادات والتهديدات ، بينما يتوجهون اليه هم بالاستجابة والتأكيد على الطاعة والاحترام وبالتقارير والطلبات والتوسلات والاسترحامات . يحتل الاب هذا المنصب باسم خير العائلة ومصلحتها وباسم التقاليد الموروثة التي تعطيه هذه الحقوق والامتيازات ، وباسم كونه المعيل الذي اكتسب معرفة تفوق معرفة بقية افراد العائلة بحكم سنه وكفاحه في معترك الحياة خارج المنزل . بكلام آخر ، يتعامل الاب التقليدي مع افراد اسرته من فوق ، على انهم عيال يحتاجون باستمرار الى حمايته وقيادته في عالم صعب يهدد حقوقهم باستمرار . وينسب الى هذا الاب عادة صفات متناقضة ، فهو من ناحية رؤوف ، محب ، عادل ، غفور ، رحيم ، جليل ، كريم ، ودود ، مانح ، مكافح يسهر على مصالح العائلة ويكدح من اجلها مضحياً براحته وصحته ، كما يوصف من ناحية اخرى بأنه جبار، قاس ، سريع الغضب ، صارم في عقابه ، مخيف لا يرحم ، متسلط لا يقبل الجدل ، مهيمن ، متكبر، قهار ، ولي ، منتقم ، متعالٍ ، مانع .

ومما يلفت النظر ان صورة الاب هذه تعممت في المجتمع ، فينظر الناس بالمنظور نفسه الى الاستاذ وصاحب العمل والقادة والحاكم وغيرهم ، ويتصرف هؤلاء في مواقعهم وكأنهم الاب (كما سنرى في فصول لاحقة) . كذلك سنرى في الفصل اللاحق حول السلوك الديني ، ان المؤمنين ينظرون الى الله النظرة ذاتها تقريباً وينسبون اليه اسماء وصفات مشابهة لاوصاف الاب .

وتنعكس صورة الاب التقليدية هذه ، في الكثير من الاعمال الادبية العربية . ومثالاً على ذلك ، ان الكاتب الروائي المصري نجيب محفوظ يرسم لنا في روايته زقاق المدق شخصية اسماها رضوان الحسيني الذي كان يستبد بأهل بيته رغم كونه « مؤمناً صادقاً ، ومحباً صادقاً ، وجواداً صادقاً . ومن عجب ان يكون هذا الرجل ـ الذي طار صيته بالخير والحب والجود كل مطار ـ حازماً حاسماً وعلى فظاظة وحرص في بيته . . . يفرض سيطرته على المخلوق الوحيد الذي يذعن لارادته ، الا وهو زوجته »[١٣] . وتجد زوجته نفسها راضية بالوجود الذي ارتضاه لها زوجها وتعتبر « نفسها امرأة سعيدة ، فخورة بزوجها وحياتها » مع انه كان يرى « ما تراه اكثرية اهل طبقته من وجوب معاملة المرأة كالطفل تحقيقاً لسعادتها هي نفسها قبل كل شيء »[١٤] . وتتكرر الصورة نفسها في رواية اخرى لنجيب محفوظ في الثلاثية حيث يفرض السيد احمد عبد الجواد سيطرته على زوجته امينة التي تحرص قبل كل شيء على طاعته والسهر على راحته . تخافه حتى في غيابه وتنتظر رجوعه المتأخر كل ليلة دون احتجاج . اما عندما عرف عبد الجواد ان زوجته خرجت من المنزل لزيارة مقام الحسين دون اذنه ، جاء جوابه حازماً حاسماً فقد طردها من منزله بعد خمس وعشرين سنة من زواجهما . والتجأت الى امها تنتظر عفوه معترفة انها ارتكبت خطأ فادحاً . ان امينة امينة لعبوديتها ، فمن واجب المرأة الاول في العائلة الابوية التقليدية « ان تطيع ، وان ترضى ما دامت حاجاتها مقضية ورزقها موفوراً » ، اما الزوج فهو « رجل والرجل لا يعيبه شيء »[١٥] .

---

(١٣) نجيب محفوظ ، زقاق المدق، ط ٦ (القاهرة : مكتبة مصر، ١٩٦٥)، ص ٥٨ .

(١٤) المصدر نفسه ، ص٥٨ .

(١٥) المصدر نفسه ، ص ٨٢ .

وتصف لنا رواية **القلقون** للكاتبة الجزائرية آسيا الجبار كيف كانت تعيش النساء في منزل اسرة كبيرة ، حياة العزلة والخضوع لاعراف الرجل . وبين ما تصفه من اجواء هذا المنزل : ترؤس كبير العائلة ، وممارسة النساء للثرثرة والخصام والمكائد ، وترعرع الاطفال في هذا الجو متأثرين بامهاتهم اكثر من آبائهم . مثل هذا التأثير يكون له نتائجه في مجتمع الذكور خارج المنزل اذ يحملون اليه نظرة ضيقة للحياة ، ويؤشر الى ما ذكره فرانز فانون Franz Fanon من ان خلف النظام الابوي الظاهري نظام امومي خفي(١٦) .

من هذه الناحية ، وضمن هذا الاطار التقليدي ، نجد ان الاب في الواقع اليومي بعيد عن مسرح الاحداث في علاقته بافراد اسرته وخاصة الاولاد . انه يصرف معظم وقته خارج البيت ، وعندما يحضر بعد العمل يتناول عشاءه ثم يخرج لزيارة اصدقائه او الى المقهى ، او لمتابعة مهماته . نظرياً او رسمياً وعلى صعيد الرموز والتقاليد ، هو مركز السلطة والمسؤولية ، اما في الواقع فإن الزوجة هي التي تمارس السلطة تجاه اولادها وتصنع القرارات المهمة التي تؤثر في حياتهم وتقرر مصير العائلة . يُذكر احياناً من قبل المزاح ان الاب يبحث في الشؤون الدولية ويتكلم حول مصير العالم ، بينما تبحث الام في الشؤون العائلية وتقرر مصير افراد العائلة . ثم ان مشاركة الاولاد (الصبيان والبنات) امهم افكارهم ومشاعرهم ومصارحتها بمشكلاتهم تفوق مشاركة الاب ومصارحته بدرجات . من هنا التقارب بين الاولاد والام والتباعد بينهم وبين الاب .

ان النظام الابوي يتعرض لتحولات اساسية بسبب التغيرات البنيوية في المجتمع وقيام العائلة النووية ، وعمل المرأة لقاء اجر وانتشار العلم والهجرة . وقد تجاوزنا ، الى حد بعيد ، تلك العصبية العائلية التقليدية التي اكدت ان « غضب الاب من غضب الرب » ، وان طاعته واجب مطلق باعتباره رمز « العصبة » و « صاحب النطفة » ، فكانت الام « مطية الاب، وابنة اناس آخرين ، وخيرها لزوجها ، وعارها على اهلها »(١٧) . ولكن دور الاب لا يزال يقترن بالطاعة والعقاب والسلطة والحزم ، كما يقترن اسم الام بالحنان والرحمة والطاعة والشرف . ومع ان هناك تصادماً بين الجيل الطالع وابائهم ، ومزيداً من المطالبة بالاعتراف بحقوق المساواة والمشاركة ، الا ان الصورة الغالبة حتى في المجتمعات العربية التي حققت تقدماً ملموساً في هذا المجال كتونس ولبنان لا تزال « من النوع الابوي الذي يتميز ، بسلطة الاب المطلقة ، وخضوع الام مع تأثيرها الخفي ، والدور المميز للاخ الاكبر ، واخيراً بمكانة البنات الاقل شأناً بالنسبة للصبيان »(١٨) .

ومع ان العائلة لم تعد « وحدة انتاج ذات اكتفاء ذاتي » عندما كان جميع افراد العائلة يعملون

---

(١٦) عايدة اديب بامية ، تطور الادب القصصي الجزائري (الجزائر : ديوان المطبوعات الجامعية ، ١٩٨٢) ، ص٢٢٥ .

(١٧) احمد عويدي العبادي ، من القيم والآداب البدوية (عمان : [د. ن.]، ١٩٧٦) ، ص ٣٩٢ ـ ٣٩٧ .

(١٨) عبد القادر زغل ، « الشباب العربي : مشاكل وآفاق ،» المستقبل العربي ، السنة ٥ ، العدد ٤٨ (شباط / فبراير ١٩٨٣) ، ص ٨١ .

تحت امرة الاب كرب الاسرة ورب العمل ، لا تزال مسألة تحرر المرأة والابناء والبنات من سلطوية الاب قائمة واكثر الحاحاً . ان النظام الابوي لا يزال راسخاً في البادية والقرية والمدينة ، وما نشهده من نزوع نحو المشاركة ، فإن ذلك يكاد ينحصر في اوساط البرجوازية الجديدة الصغيرة والجماعات الهامشية .

وفي سبيل مزيد من تحليل طبيعة النظام الابوي لا بد من التعمق في تناول مواقع المرأة والصغار في هرم العائلة العربية . فبالنسبة للسمة الابوية للعائلة العربية ، نقول باختصار انها تمر في مرحلة انتقالية وتتعرض لبعض التغيير . ان مزيداً من الآباء يشاركون افراد العائلة مزيداً من السلطة والمسؤوليات ، ويسلكون مسلكاً يكاد ينزع باتجاه ديمقراطي ، لولا هذا التنظيم الهرمي الذي تعززه اوضاع وظروف ومعتقدات راسخة في المجتمع العربي ككل .

٣ ـ العائلة العربية هرمية على اساس الجنس والعمر

يقول هشام شرابي في كتابه **مقدمة لدراسة المجتمع العربي** « ان الاضطهاد في مجتمعنا هو ثلاثة انواع : اضطهاد الفقير واضطهاد الطفل واضطهاد المرأة »(١٩) .

كنا قد تناولنا في الفصل السابق ظاهرة اضطهاد الفقير ، ونتناول هنا ظاهرتي اضطهاد المرأة والطفل ، فالعائلة العربية منظمة في بنيتها تنظيماً طبقياً هرمياً على اساس دونية النساء والصغار وسيطرة الرجال والكبار .

أ ـ دونية النساء

يتفق الباحثون والمراقبون العاديون على ان المرأة تحتل موقعاً دونياً في بنية العائلة العربية القديمة منها والمعاصرة . اما في ما يتعلق بتفسير هذه الدونية وموقف الباحثين منها ، فإن هناك تيارات محافظة وتحررية :

هناك **اولاً** ، تيار يقول ان الدين ، او الاسلام بكلام ادق ، سوّى بين الرجل والمرأة ، وان دونية المرأة تعود لاسباب اجتماعية واقتصادية وثقافية اخرى او لسوء تفسير الدين . تؤكد الكاتبة المصرية امينة السعيد ان الاسلام جاء « بمثابة اضخم ثورة اجتماعية في تاريخ الاوضاع النسائية ، لا عندنا وحدنا بل في الدنيا بكاملها . فقبل مجيئه . . . لم تكن المرأة ، في اي ركن من العالم ، اكثر من كائن حي ، لا حقوق لها ولا احترام لآدميتها ، ثم اذا بالدين الذي ظهر في منطقة صحراوية جرداء يسكنها قوم خشنون على الفطرة ، يقلب الوضع رأساً على عقب ، ويعترف للمرأة بكامل آدميتها ، ويسلّحها بالاستقلال الاقتصادي على اوسع معانيه ، ويحررها من ولاية الرجل عليها فيما يتصل بجواهر الحقوق ، مثل التعليم والبيع والشراء والعمل والتجارة ، بل واشراكها ايضاً في تدبير شؤون الدين والسياسة »(٢٠) .

---

(١٩) شرابي ، **مقدمات لدراسة المجتمع العربي** ، ص ١١٢ .

(٢٠) امينة السعيد ، « المرأة العربية وتحدي المجتمع من واقع الغياب الى حضور مغامر ، » **محاضرات الندوة اللبنانية** ، السنة ٢١ ، النشرة ١١ و١٢ (١٩٦٧)، ص ١٠ ـ ١١ (محاضرة القيت في ١٢ كانون الاول / ديسمبر ١٩٦٦) .

ويذكّرنا دعاة هذا التيار ، عادة ، بظاهرة وأد البنات من قبل بعض القبائل في عصر الجاهلية الاول . ويذهب البعض الى تفسير هذه الظاهرة تفسيراً اخلاقياً فيعتبر الوأد وسيلة (لتجنب سبي النساء) يقتضيها مفهوم العرض او الشرف في حالات الغزو والسبي بين القبائل . وقيل لي انه اثناء الحرب الاهلية الاخيرة (١٩٧٥) في لبنان اوصت ام مسيحية ابنتها التي كانت تشارك في المعارك بأنها يجب ان تقتل نفسها اذا وقعت اسيرة ، تجنباً للاعتداء على شرفها . طبعاً ، لم يتلق اخوها المحارب مثل هذه النصيحة .

ويفسر البعض ظاهرة وأد البنات في الجاهلية تفسيراً واقعياً . فيقال مثلاً ان الوأد قصد به حرمان القبائل الغازية من سبي نساء القبائل المغزوة كي لا يستعملن « ادوات انجاب وقوة . . . فوأد البنات في الجاهلية يساوي اذن عدم تمكين الخصم من ان يزيد من قوّته عن طريق استيلاد الابناء من نساء يمكنه سبيهن »[٢١] . وقد يذهب بعض اصحاب التفسير الواقعي الى ان منزلة الزوجة في بيت زوجها كانت في الجاهلية « تتوقف الى حد بعيد على منزلة اهلها وقوتها بين القبائل . . . فإذا كانت الزوجة صاحبة منزلة عالية في بيتها ، شاورها الزوج في الامور البيتية والمعيشية وقدر لها رأيها . . . اما اذا كانت منزلتها وضيعة ، فلم يكترث الزوج لشأنها او لرغباتها وقل احترامه لها »[٢٢] .

ونجد بين اصحاب التيار الذي يقول بمساواة المرأة بالرجل في الاسلام من يعترفون ببعض الفروقات ، ولكنهم يسوغونها او يجدون مبررات لها . فقد اعتبر الشيخ محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) ان الاسلام ساوى بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات ولكنه قدّمه عليها درجة ، وعرّف « درجة » بأنها تعني القيادة او الرياسة التي تقتضيها ضرورات توزيع العمل في الحياة الاجتماعية ، اذ « لا بد لكل اجتماع من رئيس . . . والرجل احق بالرياسة لأنه اعلم بالمصلحة ، واقدر على التنفيذ بقوته وماله ، ومن ثم كان هو المطالب شرعاً بحماية المرأة والنفقة عليها ، وكانت هي مطالبة بطاعته في المعروف »[٢٣] . في ضوء هذا التعريف يفسر محمد عبده الآية القرآنية ﴿ الرجال قوامون على النساء ﴾ بقوله ان « المراد بالقيام هنا هو ، الرياسة التي يتصرف فيها المرؤوس بارادته واختياره ، وليس معناها ان يكون المرؤوس مقهوراً مسلوب الارادة لا يعمل عملاً إلا ما يوجهه اليه رئيسه ، فإن كون الشخص قيماً على آخر هو عبارة عن ارشاده والمراقبة عليه في تنفيذ ما يرشده اليه ، . . . . ان المرأة من الرجل والرجل من المرأة بمنزلة الاعضاء من بدن الشخص الواحد ، فالرجل بمنزلة الرأس والمرأة بمنزلة البدن »[٢٤] .

انطلاقاً من هذا المفهوم يتحدث محمد عبده عن « ان المرأة اضعف من الرجل » مستعيناً بمفاهيم

---

(٢١) حطب ، تطور بنى الاسرة العربية والجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة ، ص ٢٢ .

(٢٢) المصدر نفسه ، ص ٥٢ - ٥٣ .

(٢٣) محمد عمارة ، الاسلام والمرأة في رأي الامام محمد عبده (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨٠)، ص ٢٢- ٢٣ .

(٢٤) المصدر نفسه ، ص ٢٣- ٢٤ .

الدين و« الفطرة » ، وعن ضرورة « تعليم المرأة امور دينها ، اولاً ، وقبل كل شيء ، ثم بعضاً من امور الدنيا » مما يطلبه منها « نظام بيتها وتربية اولادها »[٢٥] .

وترى مجلة الفكر الاسلامي الصادرة عن دار الفتوى في لبنان (١٩٧٥) ان النساء صنو الرجال ، فهن الامهات والاخوات والازواج والبنات ، والحاصنات ، والمربيات ، وان الاسلام كرّم المرأة « وسوّى بينها وبين الرجل فيما يمكن التسوية فيه فقال تعالى : ﴿ ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف . . . ﴾ وقد فاضل بينهما فيما لا يمكن التسوية فيه فقال تعالى : ﴿ الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم ﴾ ، فأوجب على الرجال الجهاد . . . والسعي على العيال . وخفف عن المرأة في ذلك مراعاة لامكاناتها الجسدية وظروفها الشخصية وتكاليفها العائلية »[٢٦] .

وترى زاهية قدورة في العدد نفسه من المجلة ان الاسلام جعل الرجل والمرأة من نفس واحدة ، ولكنها تورد قولاً للرسول (ص) جاء فيه : « انما المرأة خلقت من ضلع عوجاء فإن تحرص على اقامتها تكسرها فدارها تعش بها »[٢٧] .

ويتناول احمد شلبي موضوع الارث موضحاً ان الاسلام يجعل للذكر مثل حظ الانثيين لانه « يرفع التكاليف المالية عن المرأة في مختلف مراحل حياتها ، فالاب يحمل مسؤ وليتها قبل زواجها ، والزوج يحمل هذه المسؤ ولية بعد الزواج ، والابناء يحملونها لو مات الزوج . . . ومن هنا فالرجل بمسؤ ولياته عن المرأة والبيت اخذ ضعف المرأة ولهذا فمن الواضح ان خمس اوراق نقدية من دون مسؤ وليات اثمن وابقى من عشرة بمسؤ وليات جسام »[٢٨] .

ويطرح الشيخ حمزة شكر في عدد المجلة نفسه مسألة مسؤ ولية المرأة ، فيذهب الى ان الاسلام حمّل المرأة « مسؤ ولية تتوافق وتكوينها الجسماني » وأن حق « القوامة مستمد من التفوق الطبيعي في استعداد الرجل ، ومستمد من نهوضه باعباء المجتمع وتكاليف الحياة ، أليس هو اقدر من المرأة على الكفاح في خضم الحياة . . . ولكن في عرف الحياة قليلات من هن في مستوى الرجال عقلاً وجسماً وارادة وامكانية جسمانية »[٢٩] .

ينعكس هذا التيار التقليدي في القول الاخير وفي مقولات وعبارات وتعميمات لا تحصى ، ترد دائماً في الكتب والاحاديث العابرة . تضمّن كتاب احياء علوم الدين للامام الغزالي فصلاً خاصاً حول « آداب النكاح » ورد فيه ان على الزوج ان يكون حسن الخلق مع النساء « واحتمال

---

(٢٥) المصدر نفسه ، ص ٢٧ .

(٢٦) حسن خالد ، «المرأة في عرف الاسلام ،» الفكر الاسلامي، السنة ٦ ، العدد ٥ (ايار / مايو ١٩٧٥) ، ص ٣ـ ٥ .

(٢٧) زاهية قدورة ، « حقوق المرأة في الاسلام ،» الفكر الاسلامي، السنة ٦ ، العدد ٥ (ايار / مايو ١٩٧٥) ، ص ١٤ ـ ٢٣ .

(٢٨) احمد شلبي ، « الوراثة والوصية ،» الفكر الاسلامي، السنة ٦ ، العدد ٥ (ايار / مايو ١٩٧٥) ، ص ٢٤ ـ ٣٠ .

(٢٩) حمزة شكر ، « مكانة المرأة في الاسلام والاديان ،» الفكر الاسلامي ، السنة ٦ ، العدد ٥(ايار / مايو ١٩٧٥) ، ص ٣٦ ـ ٤٢ .

الاذى منهن ترحماً عليهن لقصور عقلهن » ، وعدم التبسط « في الدعابة وحسن الخلق والموافقة باتباع هواها الى حد يفسد خلقها ويسقط بالكلية هيبته عندها . . . قال الحسن : والله ما اصبح رجل يطيع امرأته فيما تهوى الا كبه الله في النار . وقال عمر رضي الله عنه : خالفوا النساء فإن في خلافهن البركة . وقد قيل شاوروهن وخالفوهن . . . اذ حق الرجل ان يكون متبوعاً لا تابعاً ، وقد سمى الله الرجال قوامين على النساء وسمى الزوج سيداً . . . قال الشافعي رضي الله عنه : ثلاثة ان اكرمتهم اهانوك وان اهنتهم اكرموك المرأة ، والخادم ، والنبطي . . . وكانت نساء العرب يعلّمن بناتهن اختبار الازواج ، وكانت المرأة تقول لابنتها : اختبري زوجك قبل الاقدام والجرأة عليه . انزعي زج رمحه ، فإن سكت فقطعي اللحم على ترسه ، فإن سكت فكسري العظام بسيفه ، فإن سكت فاجعلي الاكف على ظهره وامتطيه فإنما هو حمارك . . . فينبغي ان تسلك سبيل الاقتصاد في المخالفة والموافقة وتتبع الحق في جميع ذلك لتسلم من شرهن ، فإن كيدهن عظيم وشرهن فاش ، والغالب عليهن سوء الخلق وركاكة العقل »[٣٠] .

وفي العصر الحديث يقدم الكاتب المصري عباس محمود العقاد موقفاً رجعياً مشابهاً في كتابه **المرأة في القرآن** ، فيؤكد على قوامة الرجال على النساء ويعمم « ان الواقع المتكرر في المجتمعات الانسانية كافة ، ان المرأة تتلقى عرفها من الرجال ، حتى فيما يخصها من خلائق الحياة والحنان والنظافة . . . فهي انما تستحي لانها تتلقى خليقة الحياء من الطبيعة انها تخجل من مفاتحة الرجل بدوافعها الجنسية ، وتنتظر المفاتحة من جانبه ، وان سبقته الى الحب والرغبة . وشأنها في ذلك شأن جميع الاناث في جميع انواع الحيوان ، فإنها تنتظر ولا تتقدم ، اوتتعرض ولا تهجم ، ويمنعها ان تفعل ذلك مانع من تركيب الوظيفة لا يصدر عن وازع اخلاقي ، ولا عن ادب من آداب السلوك . . . فإنما خلق تركيب الانثى للاستجابة ولم يخلق للابتداء والارغام . . .

« . . . والصق من الحياة بالمرأة حنانها المشهور ، ولاسيما الحنان للاطفال من ابنائها وغير ابنائها . وهذه صفة من صفات الغرائز ، توجد في اناث الاحياء ، ولا تمتاز فيها انثى الانسان الا على قدر امتياز العاقل على غير العاقل . . .

« . . . اما النظافة فليست هي من خصائص الانوثة الا لاتصالها بالزينة ، وحب الحظوة في اعين الجنس الآخر »[٣١] .

وهناك مقابل هذا التيار المحافظ ، تيارات اصلاحية تحررية منها ما هو ليبرالي غربي ومنها ما هو راديكالي ثوري . وكثيراً ما يعود الباحثون الى قاسم امين (١٨٦٥ـ ١٩٠٨) الذي نشر سنة ١٨٩٩ كتاباً في تحرير المرأة،ربط فيه بين دور المرأة في المجتمع و« اصلاح اخلاق الامة» . رأى في هذا الكتاب ان النظام القائم يقوم على احتقار القوي للضعيف وامتهان الرجل للمرأة ، ففقدت حقوقها الضرورية للقيام بدورها في المجتمع . وقد اعتبر قاسم امين ان مركز المرأة يتحسن بالتربية التي تشمل اعداد المرأة لكسب الرزق بالاضافة الى القراءة والكتابة والعناية بتدبير المنزل . وقبل ان تتمكن المرأة من اعالة نفسها ، تظل رهينة باستبداد الرجل وتحت رحمته ، يجردها من مزاياها

---

(٣٠) ابو حامد محمد بن محمد الغزالي ، **احياء علوم الدين** (مصر : المكتبة التجارية الكبرى ، [د . ت .]) ، ج ٤ ، ص ٤٢ ـ ٤٥ .

(٣١) عباس محمود العقاد ، **المرأة في القرآن** (القاهرة : دار الهلال ، ١٩٧١) ، ص ٢٩ ـ ٣٣ .

الانسانية ويحصر وظيفتها بالانجاب والتمتع بجسدها وتدبير المنزل ، وتقوم علاقته بها على عدم الثقة بها . وقد سخر امين من المعتقدات السائدة حول المرأة واقترح ان يتحجب الرجال انفسهم طالما يظنون ان المرأة تستسلم بسهولة لجاذبيتهم التي لا تقاوم، وان يكون لها حق الرجل في الطلاق.

ونزّه قاسم امين الاسلام عن امتهان حقوق المرأة في هذا الكتاب واعتبر ان الشريعة ساوت المرأة بالرجل الا في حالة تعدد الزوجات ، وكان حذراً فلم يقل بمنح المرأة حقوقها السياسية ، واعتبر ان المرأة بحاجة الى وقت طويل من التثقيف قبل ان تصبح جديرة بـالاشتراك في الحيـاة العامة . رغم ذلك اثار كتابه هذا عاصفة من التهجم والتأييد ، فرد على نقاده بكتاب ثان حول المرأة الجديدة تجاوز فيه موقفه الاول معتمداً على العلوم الاجتماعية بدلاً من النصوص والمراجع الدينية ، ومصراً على استقلال الانسان في التفكير والارادة والفعل ، وعلى اعتبار حرية المرأة اساساً لجميع الحريات الاخرى . ثم انه في هذا الكتاب اظهر العلاقة بين اضطهاد المرأة والاضطهادات الاخرى في المجتمع فقال : « فانظر الى البلاد الشرقية ، تجد ان المرأة في رق الرجل ، والرجل في رق الحاكم . فهو ظالم في بيته ، مظلوم اذا خرج منه »[٣٢] . وهو اضافة الى ذلك يرفض « تحري الكمال في الماضي ، حتى في الماضي الاسلامي ، واذا كان له ان يوجد ، فسيوجد فقط في المستقبل البعيد »[٣٣] .

ويتمثل هذا التيار التحرري ايضاً في اعمال سلامة موسى وخاصة في كتابه المرأة ليست لعبة الرجل ، وفي اعمال نساء معاصرات بينهن الكاتبة الجزائرية فاضلة مرابط في كتاب لها حول المرأة الجزائرية ، والكاتبة المغربية فاطمة مرنيسي في كتاب لها بالانكليزية حول ديناميكية علاقة الرجل ـ المرأة في مجتمع اسلامي ، وخالدة سعيد في بعض مقالاتها ، ونوال السعداوي في مجمـوعة من الكتب وغيرهن .

ترى خالدة سعيد ان المرأة العربية كائن بغيره لا بذاته ، اذ تحدّد هويتها بكونها « زوجة فلان او بنت فلان او ام فلان او اخته . . . هي انثى الرجل ، هي الام ، هي الزوجة ، وهي باختصار تعرف بالنسبة الى الرجل ، اذ ليس لها وجود مستقل . انها الكائن بغيره لا بذاته . ولانها كائن بغيره فلا يمكنها ، في اطار الاوضاع التقليدية ، ان تعيش بذاتها . لا هي تشعر الاكتمال بذاتها ، ولا المجتمع يقبلها ككائن بذاته . انها المثال النموذجي للاغتراب ، ذلك ان واحداً من ابعاد شخصيتها يطغى على سائر الابعاد ، او على انسانيتها كلها . وما دامت كائناً موجوداً بغيره ، فهي تسعى بكل الوسائل الى الدخول في آلة مهما صار اليه وضعها في هذه الآلة . والآلة التقليدية هي مؤسسة الزواج » . ضمن هذا الاطار التقليدي ترتبط قضية المرأة بالنظام الطبقي ، فحيث تكون العلاقات علاقات « بين سيد ومسود ، يصعب ان تجد فيه المرأة الحرية الحقيقية ، وان تستعيد فيه انسانيتها » فتعاني المرأة من « اغترابين : اغتراب طبقي واغتراب على صعيد البنية التحتية في نطاق الاسرة ، فهي عبدة العبد .

---

(٣٢) كما وردت في : البرت حوراني ، **الفكر العربي في عصر النهضة ، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩** ، ترجمة كريم عزقول (بيروت : دار النهار للنشر، [د.ت.])، ص ٢٠٦ .

(٣٣) المصدر نفسه ، ص ٢٠٧ .

حتى لقد رأى ماركس في علاقة الرجل بالمرأة خلاصة اضطهادات الانسان واغترابانه . وليس مؤكداً ان تتحرر بتحرر البروليتاريا . فقد لا يرفعها هذا الا درجة واحدة في سلم العبودية ، اذ ان استغلال المرأة لا ينتفي بالضرورة بانتفاء الاستغلال الاقتصادي وان كانت الاسباب الاقتصادية في اصل استعباد الرجل للمرأة » . وضمن هذا الاطار الطبقي لا يعني التخلص من « الحجاب » ولبس « الميني جوب » ان المرأة قد تحررت حقاً ، فكلاهما « في مستوى واحد باعتبار الحالين اقراراً بأن المرأة اولاً وآخراً جسد يمتلك ويصان ويخبأ او يعرض»[٣٤] .

وتفضح الطبيبة المصرية نوال السعداوي الازدواجية الاخلاقية في علاقة الرجل بالمرأة في المجتمع العربي المعاصر ، « فالاب الذي يضرب ابنته لانها حادثت زميلاً لها يخون زوجته في معظم الاحيان . والاخ الذي يتظاهر بالتدين بالنهار يمد يده في الليل ليلمس جسد اخته الصغيرة »[٣٥] . وتتجلى هذه الازدواجية ايضاً من خلال القيم التجارية السائدة التي تشجع « عرض افلام الجنس والرقصات العارية واجساد النساء وتأوهات المطربين والمطربات ليل نهار في الراديو والتلفزيون وعرض الافخاذ والنهود العارية في صفحات المجلات . ويصبح على البنت المصرية ان تحل وحدها المعادلة الصعبة . عليها ان تتشبع بهذه الافلام والصور والاصوات الصارخة بالجنس والشبق ، وعليها في الوقت نفسه الا تتأثر بها »[٣٦] . وتعتبر السعداوي ان علاقة الزوج بالزوجة تشبه علاقة السيد بالعبد فلا تختلف « ملكية الرجل للمرأة كثيراً عن ملكية السيد للعبد . فالرجل يشتري المرأة بمقدم الصداق ، وينص عقد الزواج في اول بنوده على ان الزوجة ملك لزوجها واجبها الطاعة المطلقة . وتخدم الزوجة في بيت زوجها بغير اجر فإن عصيت او تذمرت او مرضت او وهنت باعها الرجل بحقه المطلق في الطلاق » . وتدعم السعداوي استنتاجها هذا بالعودة الى نص المادة (٦٧) من مواد قانون الزواج في مصر الذي يقول « لا تجب النفقة للزوجة اذا امتنعت مختارة عن تسليم نفسها بدون حق ، او اضطرت الى ذلك بسبب ليس من قبل الزوج . كما لا تستحق النفقة اذا حبست ولو بغير حق ، او اعتقلت ، او غصبت ، او ارتدت ، او منعها اولياؤها ، او كانت في حالة لا يمكن الانتفاع بها كزوجة »[٣٧] . كذلك تذكر السعداوي انه كما كان العبيد يخصون لتفرض عليهم العفة فقد كانت الاناث في المجتمع المصري تجرى لهن عملية الختان التي هي اشبه ما تكون بالاخصاء لفرض العفة عليهن . ولأن «الرجل يشتري المرأة بالزواج لتخدمه وتكون اداة امتاعه ووعاء ينجب اطفاله فهو يختار تلك الفتاة التي تصغره في السن باعوام كثيرة ليظل جسدها شاباً قادراً على الخدمة والانجاب طوال حياتها معه »[٣٨] . وفيما يتعلق بتغيير وضع المرأة وتحريرها ترى السعداوي « ان تحرير المرأة لا يمكن ان يحدث في مجتمع رأسمالي ، وان مساواة المرأة بالرجل لا يمكن ان تحدث في مجتمع يفرق بين فرد وفرد ، وبين طبقة وطبقة . ولهذا ، فإن اول ما يجب ان تدركه المرأة ان تحريرها انما هو جزء من تحرير المجتمع كله من النظام الرأسمالي »[٣٩] .

---

(٣٤) خالدة سعيد ، « المرأة العربية : كائن بغيره لا بذاته ، » مواقف ، العدد ١٢ (١٩٧٠) ، ص ٩١ ـ ٩٤ .

(٣٥) نوال السعداوي ، **المرأة والصراع النفسي** (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٧) ، ص ٥٨ .

(٣٦) المصدر نفسه ، ص ٦٩ .

(٣٧) نوال السعداوي ، **المرأة والجنس : اول نظرة علمية صريحة الى مشاكل المرأة والجنس في المجتمع العربي**، ط ٣ (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٤) ، ص ١١٠ .

(٣٨) المصدر نفسه ، ص ١٢٣ .

(٣٩) المصدر نفسه ، ص ١٦٧ .

ان التيار التحرري يرفض ادعاء المساواة والتسويغات التي يلجأ اليها بعض الذين يعترفون بعدم وجود مساواة ، ويرفض التفسيرات التقليدية التي تنسب تخلف المرأة لعوامل طبيعية وليس للعوامل الاجتماعية التي تربط بين التخلف وبين عزل المرأة عن المشاركة في الحياة العامة وتجريدها من مسؤ ولياتها .

ان اوضاع المرأة الاجتماعية والاقتصادية وليس طبيعتها الجسمانية هي التي تحيلها الى كائن مغترب . وبسبب الاوضاع السائدة التقليدية تتحول المرأة الى كائن يتصف بما يلي :

ـ انها مضطرة ان تعتمد على الزواج ، وبدونه يعتبرهاالمجتمععانساً (وليس للرجل الذي يظل عازباً مثل هذا اللقب السلبي) وعالة وموضوع سخرية او شفقة او كليهما معاً .

ـ يقدّر المجتمع في المرأة تلك الصفات التي تتعلق بالانوثة والامومة والزوجية والمهارة في الشؤ ون المنزلية ، وبكونها موضوعاً جنسياً فيكون جمالها رأسمالها الاهم . ولا بد للمرأة ان تفرض وجودها كانسان قبل كل شيء ، وليس لكونها مجرد دور (ام ، اخت ، زوجة ، بنت . . . الخ) فتعرف بالنسبة للرجل وليس بالنسبة لكونها كائناً مستقلاً .

ـ تعتبر المرأة في المجتمع التقليدي مسؤ ولة ليس عن انحرافها وحسب ، بل عن انحراف الرجل ايضاً ، فهي في نظر التقاليد اصل الغواية والفتنة والشر والتعاسة . لذلك عرف المجتمع جرائم الشرف ضد المرأة ، وليس ضد الرجل .

ـ ينتظر المجتمع التقليدي من المرأة ان تكون مطيعة ومخلصة وامينة لزوجها وتدبر شؤ ون منزلها ، وتحترم اهل الزوج واقربائه وراضية بمعيشتها ما دام يؤمن لها حاجاتها المادية . مقابل ذلك ، لا يلزم الزوج بواجبات اخلاقية مماثلة تجاه زوجته . من هنا الازدواجية التي يمارسها المجتمع وخاصة كما يظهر في امور الزواج والطلاق والارث والالتزامات الاخلاقية .

ان الموقف التحرري في المجتمع العربي يرفض شرعية الاوضاع القائمة ويدعو الى الغاء الازدواجية في المجالات المذكورة سابقاً ، وفي مجالات الانتخابات والعمل والتعلم والارث وادلاء الشهادة وفي التصرف الجنسي . ان قيماً جديدة تنبثق وتفرض نفسها في المجتمع العربي ، ولذلك نلمس مزيداً من تحرر المرأة واقبالها على العلم والعمل خارج المنزل والمشاركة في الانتاج الاقتصادي والعمل السياسي والدفاع عن البلاد . وبقدر ما تتعلم وتعمل وتنتج وتستقل اقتصادياً وتسهم في صنع مصيرها ومصير المجتمع ، يصبح امر مساواتها بالرجل واقعاً حقيقياً . وحتى يتحقق هذا الامر ، ومهما كان تقديرنا للانجازات التي تحققت حتى الآن ، فإن المرأة لا تزال مغتربة تعاني من مشكلات اساسية ، بما في ذلك موضوع الحجاب (رمز الانفصام بين عالم المرأة وعالم الرجال) الذي لا يزال سائداً في عدد من البلدان العربية ومنتشراً في بعضها الآخر .

ولكن الصراع بين قوى التحرر وقوى الاستعباد بدأ ينتشر حتى في المجتمعات الاكثر محافظة على التقاليد . نشرت جريدة **الشرق الاوسط** السعودية في عددها الصادر في ٢٦ حزيران /

يونيو ١٩٨٠ رداً لأحد الكتاب جاء فيه : « سبق لي وان كتبت موضوعاً . . . تحت عنوان « الرجال قوامون على النساء » . وبعد مدة . . . فوجئت ببعض الاقلام النسائية تعترض على ما كتبته وتهاجمني وقد حاولت التزام الصمت . . . ولكن يبدو ان الامر قد زاد عن حده . . . فوجدت نفسي مضطراً للرد . . . بالمختصر المفيد . . . اقول لجميع اللواتي اعترضن . . . نعم « الرجال قوامون على النساء » شئتم ام ابيتم ، وهذا قول الخالق عز وجل وليس قولي انا فلماذا الاعتراض على قول الله ؟! » .

ان وضع المرأة يتغير نتيجة لحصول تحول في البنى الاجتماعية والنظام العام وملكية وسائل الانتاج وتوزيع العمل والمشاركة في الحياة العامة والعمل المنتج الذي تتقاضى لقاءه اجراً . ان المرأة ضعيفة ليس بسبب تركيبها الجسماني وطبيعتها ، وليس بسبب ارادة غيبية تخرج عن الارادة الانسانية ، بل بسبب تجريدها من حقوق الملكية ومسؤولية السعي والمشاركة في الانتاج . ان وضعها مرتبط بالنظام العام السائد الذي يعزز علاقات الاستغلال والسيطرة في مختلف اوجهها في المجتمع ومؤسساته بما فيها العائلة والمدرسة والدولة والدين والعمل. بكلام آخر ، ان هرمية العائلة هي جزء من هرمية المجتمع ، فلا يتم تحرير المرأة بمعزل عن عملية تحرير المجتمع نفسه . هذا لا يعني ان تؤجل مسألة تحرير المرأة حتى يتحرر المجتمع . ان هناك علاقة تفاعلية جدلية بين عمليتي التحرر ، وتكون البداية بالنسبة للمرأة بمزيد من مشاركتها في قوة العمل والحصول على الاستقلال الاقتصادي . وحتى الآن كانت نسبة مشاركة المرأة في العمل الاقتصادي الانتاجي متدنية جداً في البلدان العربية ، حتى بالمقارنة مع دول العالم الثالث الاقل نمواً . صحيح ان المرأة العربية تسهم بالانتاج الاقتصادي وبنسبة اعلى من النسب الضئيلة التي توردها الاحصاءات ، ولكن هذا الانتاج لم يكن مستقلاً عن سيطرة الرجل واشرافه وملكيته لوسائل الانتاج ومن ضمن نشاطاتها المنزلية الغالبة . وما زال النظام العام يضع الحواجز في طريق اشتراك المرأة في قوة العمل متسلحاً بمسوغات عدة غير التسويغات الغيبية التي اشرنا اليها ، كالقول ان اشتراكها سيؤدي الى زيادة حدة مشكلة البطالة والى نتائج سلبية في حياة الاسرة(٤٠) .

يقول صبحي الصالح ان « وظيفة المرأة الاساسية هي الامومة وتدبير المنزل وبناء البيت السعيد ، ولكن وظيفتها لا تنحصر في هذه الاشياء » ، وان المراد في قوامة الرجل على المرأة هو « في الجانب الاقتصادي او المادي البحت بفضل استعداد الرجال لها على وجه الاجمال » ، وان « التفاوت في التبعات هو الذي اقتضى تفاوتاً في الميراث » وفي القوامة بشكل عام . وان للمرأة حقاً يقابل حق القوامة هو الامومة فهي التي « تهب نفسها لحب كبير او عمل عظيم ، وتتفانى في ذلك الى حد المغالاة ، ترتفع الى قمة لا يصل اليها الرجال . انها تصنع الكرامة الانسانية »(٤١) . ليس الرجل اكثر استعداداً من المرأة للمشاركة في الحياة العامة وقوة العمل الا بقدر يهيئه النظام لذلك ويمنحه هذه الحقوق على حساب المرأة . وليس هناك ما يمنعه من

---

(٤٠) انظر : هدى زريق ، « نحو تدعيم عمل المرأة الاقتصادي في الوطن العربي ، » المستقبل العربي ، السنة ٥ ، العدد ٤٨ (شباط / فبراير ١٩٨٣) ، ص ٩٤ - ١٠٧ .

(٤١) صبحي الصالح ، المرأة في الاسلام (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨٠) ، ص ١٥ - ١٦ و٥٢ - ٥٣ .

المشاركة في تربية الاولاد وتدبير شؤ ون المنزل وبناء البيت السعيد . وليس التفاني حقاً بل واجباً ، وليس من مانع ان يلتزم الرجل بمثل هذا الواجب .

ان امتيازات الرجل تعود حقاً لنوعية توزيع العمل الذي يقر « التفاوت في التبعات » . من هنا ان تحرر المرأة يبدأ بتجاوز هذا التفاوت فتتساوى المرأة في تحمل المسؤ ولية والمشاركة في عملية الانتاج[٤٢] .

ب ـ دونية الصغار

وتقوم بنية العائلة الهرمية على اساس العمر كما تقوم على اساس الجنس ، فالصغار تقليدياً عيال على الكبار وتوجب عليهم الطاعة شبه المطلقة في علاقة سلطوية . ويتم التواصل تقليدياً بين الكبار والصغار ليس افقياً بل عمودياً ، فيتخذ من فوق الى تحت طابع الاوامر والتبليغ وتوجيه التعليمات والتلقين والمنع والتحذير والتخويف والتهديد والتوبيخ والتنديد والتخجيل والاستهزاء والاذلال والشتم والتحريم وتوليد الشعور بالذنب والقلق . . . الخ . وقد يقترن هذا التواصل من فوق الى تحت بالعقاب والحرمان والغضب والصفع والاخضاع وكسر « الانف » او « الشوكة » او العنفوان . اما التواصل من تحت الى فوق فيتخذ طابع الترجي والاصغاء ورفع التقارير والانصياع والاسترحام والتذلل والاستعلام والترديد والتجاوب والاستجابة مقترناً بالبكاء والكبت والصمت والانسحاب واحناء الرأس والمراقبة الذاتية واخفاء الاسرار والمشاكل والتكتم والتخفي والتحجج والمكر والمسايرة والاستغابة والحذر والاحساس بالذنب والقلق والخوف والرضوخ . . . الخ . ويأتي كل ذلك نتيجة لعلاقات الاستبداد التي تعتمد فلسفة تربوية تقوم على الترهيب والترغيب وليس على الاقناع .

في بحثه حول اثر طرق تربية الطفل في العائلة البرجوازية ، يرى شرابي ان الاب يضطهد الصبي فيما تسحق الام شخصيته عن طريق الافراط في حمايته . اما البنت فتدفعها العائلة منذ طفولتها المبكرة الى الشعور بأنها عبء وغير مرغوب فيها . ان هذا الافراط في الحماية وهذه السلطوية في العقاب يؤديان الى شعور الابناء بالعجز ، والاتكالية ، والتهرب من المسؤ ولية . ويرى شرابي انه « خلافاً لما يعتقده الكثيرون ، فإن نظام العائلة عندنا ـ على ما فيه من حسنات كاحترام الكبار وحماية افراد العائلة بعضهم بعضاً في الملمات ـ يقوم على التنابذ والخلاف اكثر مما يقوم على التعاون والوئام . ان الغيرة والحسد يسودان علاقات افراد العائلة اكثر مما تسودها المحبة والتسامح . وهكذا الحال تماماً في علاقات اعضاء المجتمع

---

(٤٢) للمزيد من التحليل في وضع المرأة العربية ، انظر : حليم بركات ، « النظام الاجتماعي وعلاقته بمشكلة المرأة العربية ، » المستقبل العربي، السنة ٤ ، العدد ٣٤ (كانون الاول / ديسمبر ١٩٨١) ، ص ٥١ ـ ٦٣ ، ومركز دراسات الوحدة العربية ، ندوة المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية ، بيروت ، ٢١ ـ ٢٤ ايلول / سبتمبر ١٩٨١ ، المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية : **بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت : المركز ، ١٩٨٢) .

بعضهم ببعض. ان اولادنا يتعلمون منذ الصغر كيف يجري اغتياب الاصدقاء والاقرباء وكيف يجهر الانسان بما لا يضمره ومن اين تؤكل الكتف . وفي تنافسهم على محبة الام وعطفها يتعلمون بشكل تلقائي كراهية الاشقاء واعتبارهم منافسين ومنافسات يجب التحسب لهم . كذلك فإن الوالدين ينميان روح الغيرة في نفوس اطفالهما وذلك بتصرفاتهما اللاواعية نحوهم . فإذا ميزت الام ، ولو بكلمة واحدة، بين ولد وآخر فإنها قد تسبب عند الواحد او الآخر نقمة او شعوراً بالنقص يصبح جزءاً من تركيب شخصيته فيؤثر في سلوكه تجاه نفسه وتجاه الآخرين »[٤٣] .

يحدث هذ بالرغم مما قلنا في السابق حول التكافل والتعاون والمودة والتضحية والاخوة في العائلة العربية نتيجة لكونها وحدة اجتماعية ـ اقتصادية ، وذلك بسبب العلاقات السلطوية ـ الهرمية ـ التحيزية والتشابك المعقد في المصالح والاملاك والمداخيل . ويظهر واضحاً ان الابناء في العائلات التقليدية نادراً ما يشاركون اهلهم اسرارهم او يستشيرونهم في حل مشاكلهم ، وكثيراً ما يلجأون الى اترابهم بدل ان يلجأوا الى اهلهم . وبقدر ما تتصف العلاقات بالسلطوية ، يمارس الابناء والبنات الرقابة على تصرفاتهم ومشاعرهم في حضور الاهل . كذلك يمارس الاهل بدورهم نوعاً من الرقابة فيمتنعون عن بعض التصرفات او عن بحث الامور بحضور ابنائهم وبناتهم . ونلحظ ان المشاركة والاستشارة والتعبير العفوي تزداد بازدياد العلاقات الديمقراطية ضمن العائلة .

كذلك يظهر الاهل ، تقليدياً ، تحذيراً لبعض الابناء والبنات حسب العمر والجنس، واحياناً حسب الجمال والذكاء وطاعة الاهل ومسايرتهم . وقد عرف المجتمع العربي عادة تفضيل الاهل للابن الاكبر ومنحه حقوقاً وامتيازات لا تمنح لغيره . ورغم اضمحلال عادة حصر الارث والسلطة بالابن الاكبر ، فإن الكثير من آثار هذه المفاضلة لا تزال تعكس نفسها بشكل او بآخر في الحياة اليومية . وتحدث المفاضلة اكثر ما تحدث على اساس الجنس وخاصة بالنسبة للارث وتوفير فرص التعليم . وليس من النادر ان نصدف في الوقت الحاضر عائلة اصبح ابناؤها اطباء ومهندسين ومحامين واساتذة فيما ظلت البنات دون علم او مهنة . بل كثيراً ما تتخذ الاخوات دور الام ، فيخدمن اخوتهن منذ الصغر ، وقد تستمر هذه العلاقة حتى بعد الزواج .

وقد ينشأ لدى بعض الابناء احساس بأن الامتيازات التي يتمتعون بها على حساب الاخوات والاخوة الصغار انما هي حقوق طبيعية نادراً ما يتساءلون حولها . كذلك قد ينشأ عند بعض الاخوات احساس بأن هذه الامتيازات حقوق طبيعية للاخوة وانهن عندما يخدمن اخوتهن انما يفعلن واجباتهن ليس الا ، فيظهرن استعداداً هائلاً للتضحية . وكثيراً ما تتخلى بعض الاخوات عن حقوقهن بارث العائلة ، وقد يرتبط ذلك بحس المرأة بعد زواجها ان بيت اهلها هو بيتها الحقيقي وان الزواج نفي اختياري اضطراري معاً ، ربما لذلك تبكي عندما تخرج عروساً من بيت اهلها . ولذا قد لا يشكل الطلاق صدمة عاطفية ، اذ بامكانها ان تعود الى اهلها اذا شاءت او اضطرت الى ذلك .

---

(٤٣) شرابي ، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، ص ١١٨ـ ١١٩ .

اذن ، تتصف علاقة الاهل بالابناء بالحماية المفـرطة من نـاحية وبـالسلطوية من نـاحية اخرى ، مع بعض التحيز في المعاملة حسب العمر والجنس . وقد ينتج عن كل ذلك ان يلجأ الفرد الى الخضوع او الانسحاب والاستغياب بدلاً من التمرد والمواجهة في حل مشكلاته مـع مراكـز السلطة في البيت والمدرسة والحزب والنظام السياسي والمؤسسة التي يعمل فيها ، فيتظاهر بغير ما يضمر ، ويساير طمعاً بفوائد او تجنباً لعقاب ، ويعلل نفسه بمستقبل ارحم متمسكاً بقيم الصبر والتحمل والتواضع والانسجام . يلجأ الانسان الى هذه الحلول ويتبنى ايديولوجية قدرية تبريرية بمقدار ما يعاني من العجز تجاه واقع مستبد جبار ساحق لا يفسح له غير مجالات الانسحاب او معايشة واقعه المرير[٤٤] .

وليس التنظيم العائلي الهرمي هو وحده المسؤول عن هذه النتائج السلبية ، فللمؤسسات الاجتماعية الاخرى انظمتها الهرمية الخاصة التي تعزز واقع التنشئة هذا في العائلة . ثم ان بعض هذه الاوصاف لا تنطبق على جميع العائلات العربية . ان تعميمات شرابي نفسها تقتصر على ذلك النموذج العائلي الذي يجسد « القيم والمواقف السائدة في وسط اسلامي مدني، وفي طبقة اجتماعية وسطى او اقرب الى الوسطى ، هذا مع العلم ان بعض التعميمات يمكن ان تنطبق على المجتمع العربي ككل بما فيـه البدو والفلاحون »[٤٥] . ان نزعة الاتكالية ، مثلاً ، قد لا تنطبق على اطفال العائلات الفقيرة الـذين يضطرون للعمل الشاق والكفاح منذ صغرهم . وصفت في مناسبة مختلفة طفولتي في قرية الكفرون في سوريا كما يلي :

« اكثر ما تعني لي طفولتي في قرية الكفرون الحرية رغم الفقر ، وخاصة حرية اكتشاف العالم الصغير حولنا . الاستقلال في قريتنا يبدأ باكراً في العمر حتى انني لا اذكر متى تحررت من رقابة العائلة المباشرة . كنا نترك القرية انا ورفاقي منذ الصباح الى الحقول والاودية والتلال ونعايش الانهر والسواقي والينابيع فلا نعود الى بيوتنا قبل مغيب الشمس ، وكنا نسهر في الحقول اثناء الليالي المقمرة . . . وكثيراً ما اتأمل الفروقات الهائلة بين طفولتنا في القرية وطفولة ابناء المدينة الذين يعيشون تحت رقابة اهلهم المباشرة باستمرار في شقق ضيقة في بنايات متلاصقة هي اشبه بصناديق البندورة او علب الكبريت الواقفة على جوانبها . [ويتداعى الى ذهني ان اطفال المدينة في مثل هذه الحالة اعواد كبريت] وان رؤوسهم حمراء مثل تلك الاعواد . . . ولم يكن اهلنا يخافون علينا فعشنا دون رقابة وحـراسة [وبـالتالي دون خوف]، اما اطفال المدينة فيعيشون تحت رقابة صارمة ويتلقون تحذيرات دائمة وتنشأ عندهم احاسيس بأن العالم ضدهم وعليهم ان يحذروه دائماً . كان العالم لنا دون ان نملك كثيراً . العالم لنا دون ان نملكه ، والعالم ضدهم رغم امتلاكهم له . صحيح ان القرية صغيرة ، غير ان آفاقها كانت تمتد دون حدود ، وصحيح ان المدينة واسعة غير انها بلا آفاق »[٤٦] .

---

(٤٤) حليم بـركات ، « الاغتراب والثورة في الحياة العربية المعاصرة ، » **مواقف** ، السنـة ١ ، العدد ٥ (١٩٦٩) ، ص ١٨ - ٤٤ .

(٤٥) شرابي ، **مقدمات لدراسة المجتمع العربي** ، ص ٣٤ .

(٤٦) ماجد صالح السامرائي ، « حوار مع حليم بركات ، » **الاقلام** ، السنة ١٤ ، العدد ١ (١٩٧٨)، ص ٧٦ - ٨٢ .

وينعم الطفل البدوي بحرية مشابهة للحرية التي ينعم بها الطفل القروي من هذه الناحية . أخبرني صديق من اصل بدوي ان امه انتقلت به بعد وفاة والده للعيش مع اهلها في مدينة حلب . وحالما وصل بدأ الطفل يتعرض لعملية تدجين وحماية مفرطة . اصروا انه يجب ان يلبس حذاء وان يتناول وجبات الطعام مع بقية افراد العائلة في اوقات محددة [وكان قبلاً يأكل متى جاع] وان يتقيد بقواعد لم يألفها من قبل . وكان بين اقسى ما تعرض له حادث جرى في المدرسة : فبينما كان الاستاذ يكتب على اللوح ، رماه تلميذ بطبشورة فادار الاستاذ وجهه واصر ان يعرف من رماه بالطبشورة دون جدوى فقد قابله التلاميذ بالصمت . ولم يتحمل الطفل البدوي هذا المشهد فوقف على قدميه وتطلع الى الطالب المذنب قائلاً باحتقار : جبان ، لماذا لا تعترف .

وحصل ما لم يتوقعه الطفل البدوي فقد قاطعه طلاب الصف باعتبار انه « فسّاد » يشي بزملائه . وما اعتبره هو مسألة شجاعة وتحمّل للمسؤولية ، اعتبره اطفال المدينة مسألة وشاية .

ومثل سوء الفهم هذا ما سبق واشرنا اليه بخصوص تصريح الشاب التونسي من ان اهله انجبوه ليس من اجله بل من اجل ان يكون امتداداً لذواتهم وسنداً لهم في شيخوختهم . ان الحقيقة المقابلة التي لم يدركها هذا الشاب ان الاهل انفسهم يعتبرون ان حياتهم ليست لهم بل لاولادهم ، يعبرونها جسراً الى مستقبلهم .

ان محور العلاقات في العائلة العربية ليس الفرد بل الجماعة ، ويرتبط ذلك ارتباطاً وثيقاً بكونها عائلة ممتدة بالاضافة الى انها وحدة انتاجية اجتماعية معاً .

٤ ـ العائلة العربية عائلة ممتدة تتحول الى نووية

تتصف العائلة العربية تقليدياً بأنها عائلة ممتدة ، بمعنى ان علاقات وثيقة تقوم ليس بين الاهل والاولاد فحسب ، بل تتعداهم الى الجد والجدة والاحفاد والاخوة والاخوات وعيالهم والاعمام والعمات وابناء وبنات العم . . . الخ . ان المعنى الحرفي لما يسمى العائلة الممتدة Extended هو ان تعيش اجيالاً ثلاثة تحت سقف واحد : اهل الزوج ، والاخوات والاخوة بالاضافة الى الزوج والزوجة والابناء والبنات ، وربما غيرهم من الاقرباء ، فتتداخل علاقاتهم وتتشابك مصالحهم وممتلكاتهم . غير ان هذا المعنى الحرفي تطور واصبح يشير ايضاً الى العلاقات الوثيقة وترابط المصالح بين الاقارب وما يرافقه من ولاءات وتوقعات يكون عدم التقيد بها بمثابة خروج على العائلة .

ان كون العائلة ممتدة امر مرتبط الى حد بعيد بكون افراد العائلة « يعيشون ويعملون معاً كوحدة اقتصادية واحدة » . في البادية تشكل القبيلة او العشيرة او الحمولة او الاهل هذه الوحدة ، اما في القرية والمدينة فتتشكل من العائلة الممتدة . وفيها يجوز ان نقول بتطور العائلة العربية تدريجياً باتجاه الاسرة الصغيرة النووية حيث يستقل الزوج والزوجة واولادهما في منزل خاص بهم في المدينة وبعض القرى ، لا بد من الاشارة في الوقت ذاته الى استمرار نوع من انواع العصبية القبلية والعشائرية . وحيث تلاشت القبلية والعشائرية ـ كما في بعض المدن ـ نلحظ نشوء ظاهرة

الجمعيات العائلية التي تلعب دوراً مهماً في مجالات السياسة والاقتصاد بالاضافة الى المجالات الاجتماعية (كما في لبنان حيث تتكون الزعامات السياسية من الزعامات العائلية) .

يتعلق تطور العائلة (باتجاه نظام العائلة النووية) بحركة التحديث العامة عقب اللقاء بين الغرب والشرق منذ حملة نابليون على مصر وما رافق هـذا اللقاء من تـطور في مجالات التعليم والتصنيع واتساع المدن وانبثاق الطبقة المتوسطة . ويتصل هذا التطور باتجاه عام في مختلف بلدان العالم ـ الامر الذي اشار اليه عالم الاجتماع الامريكي ويليام ج. غوود W. G. Goode في كتابه ، **الثورة العالمية والانماط العائلية**[٤٧] ـ نتيجة للثورة الصناعية ونشوء المدن وتغير اسلوب الانتاج وانتشار عدد من القيم التي تشدد على حقوق الفرد بما في ذلك قيم المساواة والحرية والاستقلال والعدالة وانفتاح المجتمع ، بحيث يسمح بالتحرك الافقي والعمودي . وقد اسهم في هذا التطور في البلاد العربية بالاضافة الى ذلك توسع نظام الخدمات والتوظيف والهجرة الى المدينة .

تعتبر العائلة العربية تقليدياً ومن حيث المبدأ عائلة ممتدة ، غير ان الدراسات الميدانية الحديثة تظهر بوضوح ان العائلة النووية هي الغالبة فعلاً . لقد تبين في دراسة لبروثرو ودياب[٤٨] في اواخر الستينات ان غالبية الزوجات اللواتي تزوجن في الستينات لم تسكن ابداً مع اهل الزوج في عمان (٧٠ بالمائة) ودمشق (٥٩ بالمائة) وطرابلس لبنان (٥٢ بالمائة) وبيروت (٧٥ بالمائة) وقرية بوارج في لبنان (٦٧ بالمائة) وقرية ارطاس في فلسطين (٤٦ بالمائة) . وقد ارتفعت هذه النسب عما كانت عليه في الخمسينات والاربعينات والثلاثينات وخاصة في المدن وبين الفئات المثقفة . يضاف الى ذلك ان نسبة غير ضئيلة من العائلات الناشئة سكنت لفترة محددة مع اهل الزوج (خاصة في القرى وبين الطبقات الفقيرة) ثـم اسست مسكنها الخاص بها . وتتراوح نسب الزوجات اللواتي تزوجن في الستينات وسكن لفترة محددة مع اهل الزوج بين ١٩ بالمائة في قرية بوارج (معدل الفترة ٣٦ شهراً) و٩ بالمائة في دمشق (معدل الفترة ٢٧ شهراً) و ٩ بالمائة في طرابلس لبنان (معدل الفترة ٣٠ شهراً) و ٦ بالمائة في عمان (معدل الفترة ٢٣ شهراً) و ٥ بالمائة في ارطاس (معدل الفترة ٢٦ شهراً) و ٣ بالمائة في بيروت (معدل الفترة ١٤ شهراً) . بكلام آخر ، تبين من هذه الدراسة الميدانية ان نسبة الزوجات اللواتي تزوجن في الستينات وسكن باستمرار مع اهل الزوج هي ٢٤ بالمائة في دمشق و٢٣بالمائة في عمان و١٢بالمائة في طرابلس لبنان و١٩بالمائة في بيروت و٤٨ بالمائة في ارطاس ، وينتظر ان تتدنى هذه النسب مع تقدم الزوجة في العمر . واظهرت دراسة احسان محمد الحسن للاسرة في العراق ان نسبة العوائل النووية كانت ١٨ بالمائة في عام ١٩٤٠ وارتفعت الى ٦٦ بالمائة عام ١٩٧٥ ، غير ان هناك تفاوتاً للاحياء والطبقات في بغداد ، اذ وجد الباحث ان نسبة العوائل النووية بلغت ٩١ بالمائة في منطقة المنصور ، و٨٦ بالمائة في منطقة المأمون[٤٩] .

---

(٤٧) William Josiah Goode, *World Revolution and Family Patterns* (New York: Free Press and Glencoe, 1963).

(٤٨) Prothro and Diab, *Changing Family Patterns in the Arab East*, pp.66-70.

(٤٩) الحسن ، **العائلة والقرابة والزواج : دراسة تحليلية في تغير نظم العائلة والقرابة والزواج في المجتمع العربي**، ص ٨٢ و١١٦ .

هنا لا بد من الاشارة الى ان هذه النتائج لا تخولنا ان نستنتج ان العائلة العربية لم تعد ممتدة . ان عدم السكن تحت سقف واحد عامل مهم في تطور العائلة العربية ، ولكنه عامل غير كاف في تحديد العائلة الممتدة . ولا تزال هناك عدة ظواهر تجعل العائلة في المجتمع العربي اقرب الى الممتدة منها الى النووية ومنها ما يلي :

اولاً ، ميل واضح بين الانسباء للسكن في حي او منطقة واحدة مما يسهم في استمرار انماط الاتصال والتداخل والولاءات والتوقعات ، كما سنرى حين نتناول انماط الزواج .

ثانياً ، علاقات وثيقة بين الانسباء حتى في حالات تباعد امكنة الاقامة ، ويرافق ذلك توقعات من جميع الاطراف بالمشاركة ،وخاصة في المناسبات كالاعراس والولادات والازمات كالموت والمرض . وتستمر هذه العلاقات حتى في حالات الانفصال الاضطراري كما جرى بالنسبة لبعض العائلات الفلسطينية التي توزعت بين الارض المحتلة وعدد من البلدان العربية . تظهر لنا رواية ، سداسية الايام الستة للكاتب الفلسطيني اميل حبيبي المقيم في الارض المحتلة منذ ١٩٤٨ ان زيارات النازحين بعد ١٩٦٧ لاقربائهم الذين عاشوا تحت الاحتلال كل هذه المدة ، جعلت هؤلاءيشعرون بالانتماء . وبعد ان التقت احدى شخصيات الرواية بعمها وابناء عمها لاول مرة في حياتها شعرت « انه ليس مقطوع الاصل والفصل وليس غريباً في هذه الدنيا » . كذلك تبدلت حياة عجوز بعد لقائها بابنتها فصارت « تبتسم ابتسامة لم ار مثلها في حياتي ، اشبه بآثار موج على رمل شاطىء في ساعة الجزر »[٥٠] .

ثالثاً ، تكتل عشائري ـ عائلي في بعض البلدان والمدن والقرى العربية ، ويتعدى ذلك حياة البادية . ويؤثر هذا التكتل في مجمل النشاطات الانسانية بما في ذلك المجالات السياسية والاقتصادية . وقد يبدو ان النزعة العشائرية ـ العائلية قد تلاشت او ضعفت في بعض المدن ، ولكنها كثيراً ما تتخذ اشكالاً اخرى كما حدث في لبنان بنشوء الجمعيات العائلية التي يتزايد عددها ، فقد اظهرت الاحصاءات الرسمية في الستينات ان هناك حوالى خمسمائة جمعية عائلية مسجلة في وزارة الداخلية والشؤون الاجتماعية . بالاضافة الى هذا هناك الجماعات القرابية التي اسست منظماتها الخاصة للاهتمام بشؤون اعضائها خاصة في مجالات الدفاع والخدمات والازمات .

رابعاً ، هناك ظاهرة التزاوج بين الانسباء التي تتناقص تدريجياً غير انها لا تزال تشكل نموذجاً مفضلاً في بعض الاوساط[٥١] .

---

(٥٠) اميل حبيبي ، سداسية الايام الستة : رواية من الارض المحتلة (بيروت : دار العودة ، ١٩٦٩) ، ص ٧٢ .

(٥١) كما سنرى في قسم لاحق من هذا الكتاب حول انماط الزواج .

هذه هي بعض خصائص العائلة العربية . ويبقى ان نقول ان هذه الخصائص الاربع تؤثر بشكل مباشر وغير مباشر في حجم العائلة العربية التي شددت تقليدياً على اهمية الانجاب والتكاثر رغبة بالاطفال لكونهم زينة الدنيا ومصدر رزق وسنداً للاهل في الشيخوخة . من هنا ظاهرة ازمة العائلة التي لا تنجب اطفالاً (مما قد يؤدي الى الطلاق كما سنرى فيما بعد) وظاهرة تدليل الولد الوحيد .

لقد اظهرت بعض الدراسات حول حجم الاسرة في بعض مناطق البلدان العربية ، وجود رغبة عند الاهل في مطلع هذا القرن في انجاب عدد كبير من الاطفال وخاصة الذكور ، غير ان الواقع كان متناقضاً مع هذه الرغبة وذلك لأن ارتفاع نسبة الوفيات وخاصة بين الاطفال ، كانت تحد من حجم الاسرة وتخيب آمال الاهل بانشاء اسرة كبيرة . لذلك ، وبكلام آخر، كان عدد الاطفال الفعلي اقل من العدد المثالي (العدد المرغوب فيه) . اما في الوقت الحاضر (النصف الثاني من القرن العشرين) فقد انعكس الوضع تماماً اذ تدنى العدد المثالي للاولاد فيما ازداد العدد الفعلي . ويتبين من دراسة بروثرو ودياب ان معدل عدد الاولاد الفعلي في الاسرة لم يزد عن اربعة في مطلع هذا القرن . ومنذ الاربعينات بدأ معدل الاطفال الاحياء في الاسرة النووية يرتفع متراوحاً بين خمسة وسبعة اطفال . اما بالنسبة للعدد المثالي المرغوب فيه فقد انخفض تدريجياً مع مرور الزمن ، وفي الوقت الذي تراوح فيه معدل عدد الاولاد المثالي بين ٥ و ٨ قبل الثلاثينات ، نجده يتراوح بين ٣ و٥ في الستينات . وقد اظهرت دراسة اخرى لعيّنة ممثلة للاسر اللبنانية في مطلع السبعينات ان ٦١ بالمائة من الاسر اللبنانية تفضل اربعة اولاد او اقل ، فيما فضلت ١٧ بالمائة من هذه الاسر خمسة اطفال او اكثر[٥٢] . وقد اظهرت هذه الدراسة التي قامت بها جمعية تنظيم الاسرة في لبنان ان العدد المثالي المفضل يختلف ايضاً عن العدد الفعلي . وتدل النتائج ان ٦٦ بالمائة من الاسر فضلت ان يكون عدد الاولاد ثلاثة او اربعة فقط ، غير ان النتائج دلت ايضاً ان ٤٠ بالمائة من هذه الاسرة كانت تتألف فعلاً من خمسة اولاد احياء او اكثر (مقابل ٢٢ بالمائة فقط فضلت مثل هذا المعدل) .

ويتبين من دراسة باسم سرحان للعائلات الفلسطينية في الكويت في السبعينات ان ٣١ بالمائة من افراد العينة التي تمت مقابلتها اعتبرت ان العدد المثالي للاولاد هو ثلاثة او اقل ، بينما اعتبر الباقون (٦٩ بالمائة) ان العدد المثالي هو اربعة او اكثر[٥٣] . ووجد صفوح الاخرس (ايضاً في مطلع السبعينات) في دراسته الميدانية لدمشق ان هناك تضخماً ملحوظاً في حجم العائلة ، فقد تبين ان ٩٠ بالمائة من العينة التي تمثل عائلات دمشق قالت بأن عدد الاطفال فيها يزيد على ثلاثة (من

(٥٢) جمعية تنظيم الاسرة في لبنان ، الاسرة في لبنان : المعطيات الديموغرافية ، الاجتماعية والاقتصادية ، وسائل منع الحمل (بيروت : الجمعية ، ١٩٧٤) .

(٥٣) باسم سرحان ، العائلة والقرابة عند الفلسطينيين في الكويت : نتائج اولية لبحث اجتماعي (الكويت : المعهد العربي للتخطيط الاقتصادي والاجتماعي ، ١٩٧٧) ، ص ٢٧ ـ ٢٨ .

اصل ٤٠٠ عائلة ، ١١٩ زاد عدد الاولاد فيها على ستة ، و٨٨ كان عدد الاولاد فيها خمسة ، و٩٣ كان عدد الاولاد اربعة)[٥٤] .

تجاه هذه الحقائق ، ونظراً للنتائج والدلائل المعروفة لكبر حجم الاسرة ونسبة الاولاد دون الرابعة عشرة من العمر ، يبدو ان فكرة تنظيم الاسرة قد بدأت تنتشر فعلاً وخاصة بين الطبقات المثقفة في المدن . لقد تبين من دراسة بروثرو ودياب ان غالبية المتزوجات في الخمسينات والستينات في كل من عمان ودمشق وطرابلس وبيروت يمارسن وسائل منع الحمل مقابل الربع في قرية بوارج (لبنان) بينما لم تذكر اية متزوجة في قرية ارطاس (فلسطين) انها استعملت اية وسيلة . اما دراسة جمعية تنظيم الاسرة في لبنان ، فقد وجدت ان ٤٠ بالمائة من الزوجات اللبنانيات فضلن الحمل مباشرة بعد الزواج ، وفضلت الغالبية منهن (٧٧ بالمائة) ان يحملن خلال سنتين بعد الزواج . كذلك ، دلت نتائج هذه الدراسة ان ٦٥ بالمائة من الزوجات اللبنانيات لم يبحثن مع ازواجهن في عدد الاولاد الذين يريدون .

وينتظر ان تزداد هذه الاتجاهات المتعلقة بحجم الاسرة وتنظيمها رسوخاً ليس فقط في المدن وبين المثقفين وذلك بسبب تبدل الاوضاع الاجتماعية ـ الاقتصادية وانتشار الثقافة والتحرر النسبي من الولاءات التقليدية ، وما يرافق ذلك من تطور في انماط الزواج والطلاق والعلاقات ضمن الاسرة وخارجها .

ثانياً : انماط الزواج

١ ـ غاية الزواج وترتيبه

ان التفاوت بين الاعتبارات الرسمية والنظرية فيما يتعلق بغايات الزواج وبين ما هي عليه في الواقع تفوق بدرجات التفاوت بين حاضر الزواج وماضيه بسبب ما طرأ عليه من تغيرات خلال القرن العشرين . يعتبر البعض ان التحولات التي حصلت في تقاليد الزواج ومفاهيمه خلال القرن الاخير تضاهي التحولات التي حدثت منذ ظهور الاسلام حتى نهاية القرن التاسع عشر .

يعتبر الزواج تقليدياً شأناً عائلياً ومجتمعياً اكثر منه شأناً فردياً . ترتب العائلة الزواج (وليس الفرد المختص فحسب) في ضوء مصالحها وطموحاتها ومفاهيمها حول الجمال والمال والاخلاق مسترشدة التقاليد الموروثة. وعلى الصعيد الرسمي ، يعتبر الزواج شأناً مجتمعياً بمعنى ان التقاليد تنظر الى الزواج على انه وسيلة لانجاب الاولاد واستمرار الجنس البشري وتأمين التكامل وتعزيز الروابط بين اعضاء الاسرة وحفظ الملكية الخاصة بالتوارث .

---

(٥٤) الاخرس ، تركيب العائلة العربية ووظائفها : دراسة ميدانية لواقع العائلة في سورية ، ص ٢٧٧ .

كان الزواج في الجاهلية « شأناً تابعاً للعشيرة او حتى للقبيلة ككل . . . لأن الزواج كان الوسيلة العملية التي تتيح للقبيلة ان تنشىء روابط قرابة مستحدثة تشدها الى قبائل جديدة ، فتنظم تحالفاتها وسياستها وتجدد قوتها »[٥٥] . وبعد قدوم الاسلام « لم يخرج حق الاختيار للزواج عن نطاق وحدة التنظيم الاجتماعي » فقد ظل « يعتبر اداة يمكن استعمالها اجتماعياً لغايات تتجاوز سعادة الفرد الى تأمين مصلحة الجماعة »[٥٦] . يرى زهير حطب ان المفهوم الاسلامي يحدد الزواج بأنه يرتكز الى ثلاثة دوافع رئيسية هي : « (١) تمكين المسلم من اقامة علاقات جنسية في اطار شرعي ؛ (٢) الانجاب ؛ (٣) ايجاد حياة مشتركة مستقرة بين الزوجين وحثهما على تبادل المحبة والمودة والرحمة والتعاون »[٥٧] .

ويورد حطب ايضاً ان الامام علي قال « ما الزواج الا للاولاد » ، وان الفقهاء عرّفوا الزواج بأنه « عقد يملك به الرجل بضع المرأة » ، وان الامام الغزالي قال بأن الزوجة يجب ان تقدم حق الزوج « على حق نفسها . . . مستعدة في الاحوال كلها للاستمتاع بها كيف شاء »[٥٨] . من هنا قول عائشة ، « النكاح رق فلينظر احدكم عند من يرق كريمته » ، وقول النبي (ص) « اوصيكم بالنساء فإنهن عندكم عوان » (اي اسيرات)[٥٩] .

واستمراراً لهذه الاحكام ، يرى محمد عبده ان « الدولة ـ الممثلة لمجموع الامة ـ مطالبة بالتدخل والقيام على تنفيذ وتطبيق . . . الوصايا والاحكام » ، ويوضح ان « الشهوة الحيوية المغروسة في الانسان لم تكن مقصودة لذاتها بل هي آلة لنيل الانسان مآربه »[٦٠] . ومع ان الشيخ صبحي الصالح يحدد الزواج في الاسلام على انه « عقد مدني بين ارادتين ، وليس سراً مقدساً تنتفي معه ارادة كلا الزوجين » ، الا انه يعود فيقول : « ان اهم غرض من اغراض الزواج هو انجاب الذرية وابقاء الجنس الآدمي ، فلم تُخلق الشهوة الجنسية الا لتكون باعثة مستحثة على اقتناص الولد »[٦١] .

ولا تختلف بقية الطوائف عن الاسلام في هذا المفهوم للزواج وغاياته «الزواج عند المسيحيين . . . سر من اسرار الكنيسة السبعة التي ترتكز عليها العقيدة المسيحية ، به يتم اتحاد رجل وامرأة اتحاداً شرعياً ليتعاونوا معاً على الحياة الزوجية ، وحمل اعباء العائلة ، وانجاب الاولاد وتربيتهم »[٦٢] . بكلام آخر ، تؤكد الكنيسة ان « الغرض الاول من الزواج هو انجاب الاولاد وتربيتهم وتكوين الاسرة . والغرض الثاني هو التعاون المتبادل بين الزوجين على شؤون الحياة واطفاء الشهوة . والحياة بعد هذا مشاركة ، واروع صور هذه المشاركة ، تلك التي تقوم بين

---

(٥٥) حطب ، **تطور بنى الاسرة العربية والجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة**، ص ٤٥ .
(٥٦) المصدر نفسه ، ص١٢٧ .
(٥٧) المصدر نفسه ، ص ٩١ .
(٥٨) المصدر نفسه ، ص ١٣٣ و ١٩٨ .
(٥٩) احمد بن عبد ربه ، **العقد الفريد** (القاهرة : مطبعة زهرة الآداب ، ١٣٠٢هـ)، ج٣، ص ٢٦٧ .
(٦٠) عمارة، **الاسلام والمرأة في رأي الامام محمد عبده** ، ص ٣٣ و٥٩ .
(٦١) الصالح ، **المرأة في الاسلام** ، ص ٢٠ و٢٨ .
(٦٢) حنا مالك ، **الاحوال الشخصية ومحاكمها للطوائف المسيحية في سورية ولبنان** ، ط ٢ (بيروت : دار النهار للنشر، ١٩٧٨) ، ص ٢١ .

الرجل والمرأة في الزواج ، والاساس الاصيل لبناء الاسرة والمجتمع . . . ففي هذا الاقتران استمرار الحياة ، وبقاء الجنس البشري »[٦٣] . في سبيل ترسيخ هذه المشاركة حكمت الكنيسة « ان الرجل هو رأس المرأة والعائلة وعليه ان يقوم باعاشتها »[٦٤] . بذلك يصبح « للزوج بما له من الولاية على زوجه بصفته رأس الاسرة الحق في مراقبة سلوكها » ، ويطالب النساء « ايتها النساء اخضعن لرجالكن كما للرب . لأن الرجل هو رأس المرأة ، كما ان المسيح هو رأس الكنيسة . . . وكما تخضع الكنيسة للمسيح ، كذلك النساء لرجالهن في كل شيء . ايها الرجال احبوا نساءكم كما احب المسيح ايضاً الكنيسة »[٦٥] .

من هنا ان حق الاختيار في الزواج بقي حتى الوقت الحاضر وفي معظم الاوساط الشعبية بيد الاهل فتراعى فيه المصالح ويستشار او يشارك فيه الاقرباء والاصدقاء .

اما بالنسبة لترتيب الزواج من قبل الاهل ، فيتم ، تقليدياً ، بأن يطلب اهل الفتى يد الفتاة من اهلها . وقد تبدأ المبادرة هذه بناء على طلب من الفتى ، غير ان الاهل قد يبادرون الى ذلك بعد استشارة ابنهم وقد يستعينون بالاقرباء (بل قد يقتضي الامر استشارة المقربين منهم) والجيران والاصدقاء وربما يلجأون الى سمسارات ممتهنات . يتم التباحث بين الاهل والفتى ، والكلام الاخير هو ظاهراً للاب ، غير ان الام تلعب ، تقليدياً ، الدور الاهم ، وعندما تطلب يد الفتاة من اهلها ، يفترض بالاهل ان يستشيروا الفتاة قبل اعطاء اي جواب دون ان يعني ذلك بانهم سيتقيدون برغبتها . يذكر احمد شلبي بأنه « اذا استبدت الفتاة واختارت لنفسها دون رضاء الاب فإن الاسلام يقر لها بذلك الحق ما دامت قد احسنت الاختيار ، ولم تخدعها مظاهر كاذبة ، اما اذا انحرفت في الاختيار وتزوجت غير كفء او بدون مهر المثل ، فإن للاب حق الاعتراض لأن عقد الزواج وقيمة المهر لهما اتصال بالاسرة وبمستقبل البنت بما قد يخفى عليها في طيش شبابها ، فللاولياء في ذلك الامر بعض الشأن ، فإن شاءوا اعترضوا وحالوا دون هذا الزواج او ابطلوه ان كان قد تم ما دامت الفتاة قد اساءت استعمال حقها »[٦٦] . ويضرب احمد شلبي مثلاً على ذلك من الحياة المعاصرة ، فيذكر ان فتاة « من اسرة كبيرة » استهواها فتى رياضي فأرادت ان تتزوج منه ، واستعمل ابوها حقه في منعها وايده المفكرون المسلمون . ان رأي شلبي هذا مرتبط بالمفهوم العام الذي يعتبر الزواج وسيلة لانجاب الاولاد اذ يؤكد ان « الزوجية هي سنة كونية » وان اللذة الجنسية « خديعة » فلا ينبغي ان « يتورط الانسان في هذه الخديعة فيجعلها هدفاً وليست في الحقيقة بهدف »[٦٧] .

فيما يتعلق بهذه القضايا يشير صبحي الصالح الى وجود اختلاف بين أحكام الدين والتقاليد

---

(٦٣) المصدر نفسه ، ص ٨٩ .

(٦٤) المصدر نفسه ، ص ١١٣ .

(٦٥) المصدر نفسه ، ص ١٧٤ و١٨٣ـ ١٨٤ .

(٦٦) احمد شلبي ، **الحياة الاجتماعية في التفكير الاسلامي: مباحث اجتماعية في نطاق الاسرة ، وفي نطاق المجتمع ، وفي نطاق المال** ، دراسات في الحضارة الاسلامية، ٥ (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٨) ، ص ٦٥ .

(٦٧) المصدر نفسه ، ص ٣٠ .

العائلية بقوله ، « ولولا اختفاء جوهر الدين وراء التقاليد لما اجبر الولي ، اباً كان او قريباً ، الفتاة البكر الراشدة على الزواج بمن لا تحبّ ولا تريد : فالشرع يقرّر حقها في الزواج برضاها كالرجل سواء بسواء . لقد كان من حق الفتاة ، وسيظل من حقها ايضاً ، ان تختار زوجها لولا خضوعها للاسرة الواسعة الكبرى في مجتمعاتنا المتخلفة التي تجهل روح الشريعة الغراء »(٦٨) .

يختلف هذا الاستنتاج عن استنتاج احمد شلبي الذي اشرنا اليه وعما اشار اليه محمد المرزوقي من اختلاف بين المذهب المالكي والمذهب الحنفي بقوله ، « ولما كان سكان البادية التونسية يعتنقون المذهب المالكي الذي يجعل للوالد حق جبر ابنته على زواج من يريد » ، تستطيع الفتاة شخصياً او بواسطة العدول ان تصرح بأنها « تتمسك بالمذهب الحنفي الذي يجعل لها وحدها الحق في اختيار زوجها »(٦٩) .

المهم ان مجموعة متداخلة من العوامل الاقتصادية والعائلية والدينية وغيرها حدت من حق المرأة في اختيار زوجها ولا تزال تحد منه باشكال مختلفة خاصة بين الجماعات التقليدية . وبين اشكالات الاختيار في الوقت الحاضر ان تقاليد الزواج المتوارثة كثيراً ما تجبر الفتاة على الانصياع لرغبة اهلها .

وترتبط عملية ترتيب الزواج ايضاً بعدد من الظواهر الاجتماعية مثل : (١) نظام عدم الاختلاط بين الجنسين (وحيث يتم الاختلاط يميل الزواج لان يصبح اختياراً فردياً اكثر منه ترتيباً عائلياً ، فقد اظهرت دراسة بروثرو ودياب الى ان نصف المتزوجات قبل الاربعينات لم يشاهدن ازواجهن قبل الخطوبة في مدن عمان ودمشق وطرابلس لبنان وبيروت ، وان هذه النسبة تدنت الى حوالى الربع بين المتزوجات في الستينات)؛ (٢) نظام « الخطيفة » او« الشليفة » او « النهيبة » او « التشريد » حسب ما يسمى في مختلف البلدان العربية ، وذلك كمحاولة من قبل العاشقين لارغام الاهل على قبول الزواج الذي تم باختيارهما (وقد يتعرض الابناء لغضب الاهل فيما قد تتعرض البنات للاضطهاد وربما القتل والعار) ؛ (٣) الاتجاهات القيمية في اختيار العروس من حيث التشديد على الجانب المادي والمصلحي وغيره من الاسس كنسب الفتاة وحسبها ودينها وجمالها وسمعتها الحميدة ومهاراتها المنزلية وعمرها وعفتها ؛ (٤) مبدأ الكفاءة الذي اشترطه الفقهاء المسلمون في الزواج ، اي مبدأ المساواة الاجتماعية في الدين والمال والنسب والطبقة (وقد يستعمل الاهل مبدأ الكفاءة سلاحاً لمنع الزواج او حتى فسخه فيما لو تم برغم ارادتهم) .

ومن الظواهر النادرة المتعلقة بالحد من حق الاختيار الفردي ، ان بعض الجماعات سمحت في مناسبات وامكنة محددة بالتفلت من هذا القيد كاداة تنفيس اجتماعي . هناك عادة خاصة في بعض مناطق المغرب ان يزور عدد من النساء والرجال في موسم محدد ، ضريح احد الاولياء حيث يصطف الفريقان ويختار الفرد زوج المستقبل . ولكن هذه العادة استثناء للتقاليد وردة فعل عفوية عليها . تبقى القاعدة مسألة فرض الزواج على المرأة واخضاعها لقانون الرجل .

---

(٦٨) الصالح ، المرأة في الاسلام، ص ٢٢ .

(٦٩) محمد المرزوقي ، مع البدو في حلّهم وترحالهم (تونس : الدار العربية للكتاب ، ١٩٨٠)، ص ٧٨ .

تنعكس عملية الفرض هذه في الحكايات والقصص والروايات والاساطير العربية لدرجة واسعة وحتى الوقت الحاضر . بين الروايات المعاصرة التي تعكس هذا الواقع ، رواية **صيادون في شارع ضيق** لجبرا ابراهيم جبرا ، ورواية **موسم الهجرة الى الشمال** للطيب الصالح ، ورواية **الصبار** لسحر خليفة ،وروايتي **الرحيل بين السهم والتوتر** . تخبرنا رواية **صيادون في شارع ضيق** كيف تعرضت سلافة الى ضغط والدها للزواج من شاب لا تعرفه من اجل اجراء مصالحة بين العائلتين ووضع حد لأزمة والدها المالية ، فشعرت ان حب والدها لها يكاد يكون مميتاً مثل بغضه . وتخبرنا رواية **موسم الهجرة الى الشمال** ان والداً يجبر ابنته على الزواج من عجوز « يبدل النساء كما يبدل الحمير » فتضطر الى قتله وقتل نفسها . وفي رواية **الصبار** اراد الوالد ان يزوج ابنته من طبيب شاب مهذب « وابن عائلة محترمة واحواله المادية فوق الريح والزبائن امام عيادته كالذباب » ولم تجرؤ الفتاة ان تتكلم مع انها تحب شاباً آخر واتفقت معه على الزواج . وبعد تشجيع من اخيها الذي كان يقف الى جانبها تقول للوالد « ولكني لا اعرفه »، فيحدجها بنظرة صارمة قائلاً « طبعاً لا تعرفينه ، وهل كنت تفترضين العكس ؟» واعتبرت الفتاة ان لا جدوى من النقاش مع والدها، غير ان الاخ تحدى الوالد واخبره ان اخته تحب شاباً آخر ولا ترغب في الزواج من اي رجل غيره ، فأصيب الاب بنوبة قلبية لكثرة ما هزته المفاجأة . وقد كانت لفتة ذكية من الرواية انها لم توضح اذا كان الاب قد مات ام لا ، فليس واضحاً الى اي حد فقد سيطرته وانتهى كسيد لا يناقش .

٢ ـ الزواج الداخلي (بين الانسباء وضمن الجماعة)

يتصل الزواج الداخلي بنظام اختيار الزوج من قبل الاهل على اعتبار ان هذه مسألة عائلية مجتمعية بالدرجة الاولى . وقد جرى العرف على ان الزواج من ابنة العم والانسباء هو الزواج المفضل ، حتى ان ابن العم في بعض الاوساط اعتبر ذلك حقاً من حقوقه ، وكان بعض الاهل ينذرون ابنتهم للزواج من شخص معين عند ولادتها .

ان الزواج الداخلي Endogamy نمط يتم فيه الزواج داخل الجماعة الواحدة على عكس الزواج الخارجي Exogamy الذي يتم فيه التزاوج بين الجماعات المختلفة . يذكر زهير حطب ان البدو في الجاهلية عرفوا كلا من هذين النمطين من الزواج . فيما عبر النمط الاول عن ميل بعض القبائل الى الاحتفاظ بوحدتها القبلية وتماسكها الداخلي ، على نقيض النمط الثاني حيث رغبت بعض القبائل الاخرى بتجديد قوتها وتعزيز نفوذها عن طريق توثيق علاقاتها مع الخارج . اعتمد النمط الاول مبدأ الزامية الزواج من بنت العم وحتى إبطال الزواج من غيره اذا كان قد تم تمسكاً بحقه القبلي ، فلا تستطيع ان تتزوج من تشاء الا اذا تنازل عن حقه بها . ولحظ زهير حطب ان الزواج الخارجي كان منتشراً خاصة بين القبائل التي كانت تتبادل الفائض من منتجاتها مع القبائل الاخرى . وكما حرمت هذه القبائل الزواج من الاقارب كوسيلة لاستمرار وتعزيز تجارتها ومعيشتها ، فإن القبائل التي تؤمن معيشتها في الداخل وتحتاج الى توثيق علاقاتها الداخلية كانت تشدد على الزامية الزواج من داخل القبيلة[٧٠] .

---

(٧٠) حطب ، تطور بنى الاسرة العربية والجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة ، ص ٤٥ ـ ٤٦ .

وفي الازمنة الحاضرة يتم الزواج عادة ضمن الجماعة المصغرة كالحي او القرية او القبيلة وبين الانسباء ، كما يتم في غالبيته ضمن الطائفة الواحدة . وبين المواضيع التي حظيت بالكثير من الدراسة في هذا المجال ظاهرة الزواج من بنت العم ، ويذهب البعض الى انه الزواج المفضل تقليدياً ، عند العرب كما يتضح من تلقيب الزوجة بـ « بنت العم » . اما في القرن العشرين ، فإن نسبة الزواج من بنت العم تتراوح بين ٣ بالمائة و٣٨ بالمائة كما ظهرت في الابحاث الميدانية في مناطق مختلفة من البلدان العربية . وجد شاكر سليم في دراسته لقرية الجبايش في اهواز العراق في مطلع الخمسينات ان الزواج من بنت العم بلغ ٣٨ بالمائة من اصل مئة وعشرين عائلة تمثل القرية . بالاضافة الى ذلك وجد ان حوالى ١٣ بالمائة من الزيجات تمت ضمن الفخذ الواحد ، و١١ بالمائة تمت ضمن الحمولة ، و٢٠ بالمائة تمت ضمن العشيرة ، وحوالى ١٨ بالمائة تمت خارج القرية . وبهذا تكون نسبة التزاوج داخل الفخذ ٥١ بالمائة ، وداخل الحمولة ٦٢ بالمائة ، وداخل القرية ٨٢ بالمائة . هذا ويحق لأي رجل في الفخذ ان ينهى عن تزويج اية فتاة في فخذه خارج الفخذ ، ويسمى هذا الحق النهوة[٧١] . وتبين من دراسة لـ ٢٦٤ زيجة في قرية فلسطينية في نهاية الربع الاول من القرن العشرين ان ١٣ بالمائة من هذه الزيجات كانت من بنت العم ، واظهرت دراسة لجميع عقود الزواج المسجلة في المحكمة الشرعية السنية في بيروت ان ٧ بالمائة فقط من عقود سنة ١٩٣٦ و١١ بالمائة سنة ١٩٥٦ كانت من بنت العم[٧٢] . ودلت دراسة لقرية شيعية في جنوب لبنان في مطلع الستينات ان هذه النسبة بلغت ١٨ بالمائة[٧٣] . ووجد فؤاد خوري في دراسة ميدانية لمنطقتي الغبيرة والشياح من ضواحي بيروت في نهاية الستينات ان نسبة الزواج من بنت العم بلغت ١١ بالمائة بين المسلمين (معظمهم من الشيعة) و٣ بالمائة بين المسيحيين[٧٤] . كذلك تبين من دراسة ميدانية اجراها محمد برهوم لعيّنة من عائلات عمان في نهاية السبعينات ان ٢٠ بالمائة من الزيجات كانت بين الاقرباء[٧٥] . ولحظ صفوح الاخرس من دراسته المذكورة سابقاً ان الزواج في دمشق يتدرج في حدود العائلة الى نطاق الحي وامتد تدريجياً فأصبح ضمن نطاق المدينة الواحدة . تبين ان ٢٣٢ حالة (من اصل ٤٠٠ عائلة) توافق فيها مكان ولادة الزوج مع مكان ولادة الزوجة في مدينة دمشق . كذلك اشارت النتائج الى ان ٨٧,٦ بالمائة من الازواج المولودين في دمشق كانت زوجاتهم من دمشق وان ٥٧,٢ بالمائة من الازواج المولودين في ريف دمشق كانت زوجاتهم ايضاً من ريف دمشق . وظهر من دراسة لبلدة مغربية في السبعينات ان نسبة الزواج من بنت العم بين عائلة

---

(٧١) شاكر مصطفى سليم ، الجبايش : دراسة انثروبولوجية لقرية في اهواز العراق ، ط ٢ (بغداد : مطبعة العاني ، ١٩٧٠) ، ص ١١٩ـ ١٢١ .

(٧٢) انظر : Prothro and Diab, *Changing Family Patterns in the Arab East,* pp. 62-66.

(٧٣) E.L. Peters, «Aspects of Rank and Status among Muslims in a Lebanese Village,» in: Julian Pitt-Rivers, ed., *Mediterranean Countrymen: Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean* (Paris: Mouton, 1963), pp. 159-200.

(٧٤) Fuad I. Khuri, «Parallel Cousin Marriage Reconsidered: A Middle Eastern Practice that Nullifies the Effects of Marriage on the Intensity of Family Relationships,» *Man,* vol. 5, no. 4 (December 1970).

(٧٥) M.I. Barhoum, «Courtship, Marriage and Family in Jordan,» (Mimeo.).

الشرقاوي (صاحبة زوايا دينية) بلغت ٣٠ بالمائة ، بينها بلغت بين سكان البلدة العامة ١٤ بالمائة ، وبين العامة في الريف ٢٢ بالمائة[٧٦] .

من الملاحظ ان نسبة الزواج بين الانسباء آخذة بالهبوط تدريجياً خاصة في المدن والطبقات المثقفة نتيجة للعلم والانفتاح على الخارج والهجرة وتحسن المواصلات والتوظيف او العمل خارج نطاق العائلة والتشديد على اهمية الاختيار المستقل . بكلام آخر ، تهبط نسبة الزواج بين الانسباء بهبوط اهمية العوامل التي كانت تشجع على ذلك ، ومنها : (١) المحافظة على الاملاك والثروة ضمن العائلة ؛ (٢) تعزيز وحدة العائلة وترابطها وتوثيق العلاقات فيما بينها ؛ (٣) تخفيض قيمة المهر ؛ (٤) الابقاء على البنت قريبة من اهلها ؛ (٥) التقليل من احتمالات الطلاق ؛ (٥) معاملة الزوجة بالحسنى . . . الخ .

ان الزواج بين الانسباء لا يزال منتشراً بين مختلف الجماعات وحتى ضمن الطوائف المسيحية رغم قوانين الكنيسة التي تمنع بعضه ، مما يمكن اتخاذه دليلاً على تغلب المعايير العائلية على المعايير الدينية حين ينشأ تناقض بينهما .

وفي غياب علمنة قوانين الاحوال الشخصية ، يبقى الزواج بين الطوائف محرماً كلياً ، او يسمح فيه للرجل وليس للمرأة عند المسلمين . ان الزواج بين الطوائف حتى ضمن الدين الواحد ظاهرة نادرة ، وحين يحدث يتعرض الزوجان لكثير من الضغط الاجتماعي وربما لمقاطعة الاهل واضطهادهم ، وقد ادى ذلك في بعض الحالات الى مآسي انسانية مفجعة .

٣ ـ المهــــر

يتصل المهر باعراف الزواج والطلاق في الاسلام ويهدف في الاصل الى حماية حقوق الزوجة ، اذ يشكل قوة رادعة ضد الطلاق ، وهو على نوعين : المقدم والمؤخر . يدفع المقدم عند كتب الكتاب ولا يعتبر الزواج شرعياً بدونه ، فيما يظل المؤخر واجباً غير رمزي يقتضيه الطلاق ولا تتسامح به العائلات ، كما يمكن ان تتسامح مبدئياً بشأن المقدم .

وقد تبين من الدراسات العديدة حول المهر ان ممارسته الفعلية تتصف بكثير من السلبيات بينها ارتفاع قيمته وتصرف اهل الفتاة به في معظم الاحيان . فقد وجد شاكر سليم في دراسته لجماعات الجبايش (مطلع الخمسينات) في جنوب العراق ، ان المهر الذي يدفع لفتاة داخل الفخذ يختلف عن المهر الذي يدفع لفتاة من خارج الفخذ ، فالاول مهر اسمي منخفض يتراوح بين ٣ ـ ٢٠ ديناراً والثاني مرتفع يتراوح بالمقابل بين ٢١ ـ ١٠٠ دينار[٧٧] .

ووجد ريتشارد انطون في دراسته لقرية اردنية ان معدل قيمة المقدم بلغت ٥٦٠ دولاراً لابن

---

(٧٦) Dale F. Eickelman, *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center,* Modern Middle East Series, 1 (Austin, Tex.: University of Texas Press, 1976), pp. 203-204.

(٧٧) سليم ، الجبايش : دراسة انثروبولوجية لقرية في اهوار العراق، ص ١٠٥ ـ ١٠٦ .

القرية و٨٤٠ دولاراً للغريب سنة ١٩٦٠ و٧٠٠دولار لابن القريسة و٩٨٠ دولاراً للغريب في سنة ١٩٦٦ ، في الوقت الذي كان دخل الفرد السنوي في الاردن لا يزيد عن مئة دولار(٧٨). كذلك تبين من دراسة برثرو ودياب لسجلات المحاكم الشرعية الاسلامية في صيدا وطرابلس ان المقدم زاد على الف ليرة لبنانية في اواخر الاربعينات في حوالى خمسين بالمائة من الزيجات في صيدا وفي حوالى ثلث الزيجات في طرابلس. وقد زاد المقدم على الف ليرة لبنانية في اوائل الستينات في ٦٥ بالمائة الى ٧٠ بالمـائـة من الـزيجات وعلى ثلاثة آلاف في حوالى عشرين بالمائة من الزيجات من المدينتين المذكورتين(٧٩).

واعتبر صفوح الاخرس ان المهر ـ الذي هو في الاصل وحسب العرف الاجتماعي مال (او ما يُحوّل اليه) يقدمه الزوج هدية رمزية يسجل مقدارها في عقد الزواج ـ اسيء استعماله مع الزمن واصبح عند البعض « وسيلة تجارية اكثر منه تعبيراً رمزياً لرباط مقدس . فارتفعت المهور الى درجة كبيرة . . . وباتت المرأة وكأنها تباع وتشترى في سوق الزواج »(٨٠) . وقد وجد ان قيمة المهر المقدم من قبل العيّنة التي يفترض ان تمثل عائلات مدينة دمشق في السبعينات كانت اقل من (٥٠٠ ليرة سورية) في حالة ١٨,٢٥ بالمائة من هذه العائلات ، وتراوحت بين (٥٠٠ ـ ١٠٠٠ ل.س.) في حالة ٢٤,٧٥ بالمائة ، وبين (١٠٠٠ ـ ٢٠٠٠) ل. س.) في حالة ٢٨,٥ بالمائة ، وبين (٢٠٠٠ ـ ٣٠٠٠) ل.س.) في حالة ١٥,٢٥ بالمائة ، وبين (٣٠٠٠ ـ ١٠,٠٠٠ او اكثر ل. س.) في حالـة ١٣,٢٥ بالمائة . وباختصار ، وجد ان متوسط المهر المقدم هو (١٨٢٠ ل.س.) والمهر المؤخر (١٤٤٢ ل.س.). كذلك وجد ان مفهوم المهر مرتبط بمفهوم المكانة الاجتماعية ، فكلما ارتفعت مكانة المرأة الاجتماعية ، ازداد ميل اهلها الى المطالبة بمهر مرتفع .

وفي دراسة مفصلة حول ازمة الزواج في سورية في السبعينات ، وجد بو علي ياسين ان التأخر او حتى الامتناع عن الزواج مرتبط الى حد بعيد بغلاء المهر . تذكر هذه الدراسة ان متوسط المهر في القطر السوري اربعة آلاف ليـرة سـورية (٣٤٠٠ ل. س. في الـريف و٤٦٠٠ ل. س. في المدينة) ، وان « مقياس افضلية فتاة على غيرها . . . هو ما يدفع فيها من مهر »(٨١) . ويظهر بو علي ياسين جوانب المساومة في عملية تقرير حجم المهر الذي تبدأ بوجود « فارق بين شروط العارض (الفتاة واهلها) وشروط الطالب (الخاطب) . . . في المدينة يعرض الشاب وسطياً مهراً قدره (٣٨٠٠) ليرة ، بينما تطلب الفتاة وسطياً (٤٤٠٠) ليرة . ويتفق الاثنان على مهر قدره (٤١٠٠) ليرة وهذا حل «حبي» . اما بالفعل فالمهر المدفوع يبلغ وسطياً (٤٦٠٠) ليرة . . . [بسبب] تدخل الاهل . فالمشكلة اذن ذات ثلاثة رؤوس . . . عندما يطلب الشاب يد الفتاة من اهلها ، يرفض هؤلاء المهر المتفق عليه ويطالبون بمهر اعلى . . وفي الريف نجد ان متوسط المهر المرغوب ادنى مما يرغبه

(٧٨) Richard T. Antoun, *Arab Village: A Social Structural Study of a Transjordanian Peasant Community,* Indiana University Social Science Series, 29 (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1972), p. 111.

(٧٩) Prothro and Diab, *Changing Family Patterns in the Arab East,* p. 40.

(٨٠) الاخرس ، تركيب العائلة العربية ووظائفها : دراسة ميدانية لواقع العائلة في سورية ، ص ١٣١ .

(٨١) بو علي ياسين ، ازمة الزواج في سوريا (بيروت : دار ابن رشد، ١٩٧٩) ، ص ٢٣ .

اهل المدن . . . يبلغ المهر المرغوب من قبل الذكور في الريف وسطياً (٢٩٠٠) ليرة ، بينما المهر المرغوب من قبل الاناث هو (٤٠٠٠) ليرة . . . وتلتقي هذه الرغبات المتعارضة عند المهر (٣٤٠٠) ليرة (كحل وسط)»[٨٢] .

ويتوصل بو علي ياسين الى ان المرأة من خلال هذه العملية تتحول الى سلعة وخاصة حين يتم التساوم على المهر ، وحين يحتفظ الاهل بالمهر او بعضه ، وحين يفهم المهر من قبل الزوج على انه ثمن للاستمتاع بالمرأة ولاستخدامها كيد عاملة داخل البيت وخارجه .

ونتيجة لهذا التحول ، نجد ان المهر يتعرض لمزيد من الانتقادات في مختلف البلدان العربية . وقد انعكس هذا الوعي لسلبيات المهر واضراره في الدراسات الاجتماعية والصحافة والاحاديث العامة وفي الزجل او الشعر الشعبي . سمعت مؤخراً شريطاً لمحاورة شعرية اكتسبت شهرة واسعة في سوريا ، وهي عبارة عن حوار بين والد الفتى الخاطب ووالد الفتاة المخطوبة يتساومان حول حجم المهر[٨٣] .

---

(٨٢) المصدر نفسه ، ص ٢٨ - ٢٩ .

(٨٣) وهذا هو بعض الحوار في اللهجة السورية على الساحل الغربي :

والد الفتى :
جيتك خاطب وراغبْ ... انشا الله ما برجع خايبْ

والد الفتاة :
ولو نحنا قرايبْ ... لمين الخطبة يا جار

والد الفتى :
مخدومك عبدالله شبْ ... وجاي شغلو بنت حلالْ
وبعنا القطن وبعنا الحبْ ... واتبحبحنا وماشي الحالْ
وشاورتو ولقيتو بيحبْ ... يخطب من عندك آمالْ
ولما شفتو فكرو صبْ ... قصدناك وجينا عالدار

والد الفتاة :
يا جاري الله محييك ... لكن اماني صغيره
لكن شو بدي حاكيك ... ما زال فتحت السيره
ولنفرض بدنا نعطيك ... وقدرنا حقوق الجيره
يمكن يا جاري ما فيك ... تدفع مصريات كتار
الجازة بتكلف يا جار

والد الفتى :
طيب قلي شو بتريد ... مطاليبك مني حدا
بدي افهم بالتحديد ... كني هالشغله قدا
أفصل المهر بلا تزويد ... وسايرنا شوي يا جار

والد الفتاة :
بيني وبينك ما في خلاف ... اصبرني لشاور اما
ويمكن بتوافق ما تخاف ... لأنك ابن عما
ساعتها يا بو نواف ... شو عندك رزقا لما
اجمعلك سبع تمن تالاف ... ميشان يتم البازار
معليش ولو بعت الدار

والد الفتى :
تمن تالاف؟ شو هالطلعه! ... كبيري وما لا دبارة
منعمر فيهم قلعة ... ومنجوّز نص الحارة
والبنت ما هي سلعه ... تعمل فيها تجارة
يا عالم شو هالسمعه ... تمن تالاف كثير كتار
سايرنا شوي يا جار

=

وفي دراسة متعمقة لتطور المهر والعوامل والقيم الاجتماعية المؤثرة به ، تبين لنورا علم الدين وبول ستار من خلال تحليل عقود الزواج عند الطائفة الدرزية في لبنان بين ١٩٣١ و١٩٧٤ ، ان قيمة المهر ارتفعت مع تقدم الزمن ، اذ بلغ المعدل ٢٢٠ ليرة لبنانية في الثلاثينات ثم اصبح ٩٩٤ ليرة في الاربعينات و١٨٩٠ في الخمسينات ، و ٥,٢٠٦ في الستينات و١١,٤٦١ في مطلع السبعينات . وقد توقفت قيمة المهر على كون المرأة عذراء او ارملة او مطلقة او ثيباً ، وعلى مكانة عائلتها ، وعلى انتماء المرأة السياسي (يزبكي ام جنبلاطي) ، وعلى درجة القرابة ، وعلى قرب عائلة الزوج او بعدها عن عائلة الزوجة ، وعمر الزوجة وجمالها ، وغير ذلك .

وفيما يتعلق بمكانة العائلة (اي انتماؤ ها لعائلات المشايخ او العامة) ، تبين ان المهر يكون اكثر ارتفاعاً في حالة زواج رجل ثري من العامة لامرأة من المشايخ (المعدل ١٣,١٢٢ ل . ل .) ،

والد الفتاة :
يوم الجوزنا المحروس ... كلفنا اكتر من هيك
وما قبلت ام العروس ... وما عزمنا الآغا والبيك
وشوبشنا ونقطنا فلوس ... وصدقني ما بذل عليك
اذبحنا ميه واربع رووس ... نعاج وخمس عجول كبار
حتى العرس مطنطن صار
قويلي قلبك يا جار

والد الفتى :
يا جاري هيدا انتْ ... المنعدك احسن رجال
عم تطمع بمهر البنتْ ... حتى تعبي جيابك مال
وجارك سبع سنين سكنتْ ... وانت بتعرف شو بالحال
كبير كتير بعيني كنتْ ... وواعي ومقدر
سايرنا شوي يا جار

والد الفتاة :
لازم اني غلي المهر ... تاكبر بعيون الناس
وتحسدني الضيعة عصهر ... شنشل بنتي بالالماس
محتاج وطالع عظهر ... وصايبني شوية افلاس
واللي بيشرب ماء النهر ... من الساقية ما بيتعكر
قويلي قلبك يا جار

والد الفتى :
اسا بتحكي بالعادي ... شوهالعادي السخاني
يااللي يعطوك زيادي ... بتعطيهم عالعمياني
يا جاري اول بادي ... بنتك خلقت انساني
وعندا عقل وارادي ... ومثل ما بدا بتختار
سايرنا شوي يا جار

والد الفتاة :
يا جاري حاجي تحتد ... مقيدلك حكيك كلو
وانا عم بحكي بالرد ... عللي بناتم بيغلو
وحياة عينك ما بتردد ... طمّن عبدالله وقلو
يجهز عروسو ويمد ... بيتو والباقي مؤخر
تكرم عيونك يا جار

والد الفتى : يا جاري يكتر خيرك
والد الفتاة : حلّت البركة يا جار

يليه زواج بين عائلات المشايخ (المعدل ٦,٣٩٠ ل.ل.) ، ثم زواج رجل من المشايخ الى امرأة من العامة (المعدل ٣,٤١٩ ل.ل.)، واخيراً الزواج بين العامة (المعدل ٢,٧١٧ ل.ل.) . وتبين ايضاً ان قيمة المهر تكون اكثر ارتفاعاً عند الزواج بين الجنبلاطيين واليزبكيين (المعدل ٣٦٠٠ ل.ل.) منه بين عائلة يزبكية ـ عائلة يزبكية (٢٧٢٢ ل.ل.) او عائلة جنبلاطية ـ عائلة جنبلاطية (٢٧٤٩ ل.ل.) . كذلك تبين ان معدل قيمة المهر بلغ ٣,٨٧٥ ل.ل. خارج القرية، و٢,١٧٢ داخل القرية ، و٢,٠٦١ داخل العائلة الواحدة ، وان المهر يرتفع كثيراً عندما يكون الزوج مهاجراً خارج البلاد وعندما يرتفع فارق العمر بين الزوج والزوجة(٨٤) .

إن هذه النتائج وغيرها تدلنا على مدى علاقة قيمة المهر بالاوضاع والقيم الاجتماعية ، وانه كلما ازدادت المسافة الاجتماعية بين الجماعات ازداد المهر .

٤ ـ عمر الزواج

كنا قد ذكرنا ان من بين العوامل التي تحد من حرية اختيار الزوج هو زواج الفتاة المبكر في المجتمع العربي . لقد حدد القانون العثماني ان عمر زواج الفتاة يجب ان يكون تسع سنوات على الاقل ، ولكن العمر المقبول حسب التقاليد هو سن البلوغ ، اي بين ١٢ و١٣ سنة . وفي القرن العشرين تبين من دراسة بروثرو ودياب ان معدل سن الزواج للمرأة في المشرق العربي تراوح بين ١٤ و١٨ سنة قبل الثلاثينات فيما تراوح بين ١٧ و٢١ سنة في الستينات . اما بالنسبة للرجل ، فقد تراوح معدل عمر الزوج بين ٢١ و٣٠ سنة في الثلاثينات وبين ٢٤ و٣٠ في الستينات . وتظهر دراسة سجلات المحاكم الشرعية للمذهب السني في صيدا وطرابلس ان معدل سن الزواج في حالة الرجل قد تراوح خلال ٤٥ سنة (١٩٢٠ ـ ١٩٦٥) بين ٢٨ و٣٢ ، فيما تراوح في حالة المرأة خلال المدة نفسها بين ١٧ و٢١ سنة .

ووجد شاكر سليم ان السن الاعتيادية للزواج في الجبايش في مطلع الخمسينات هو ٢٠ ـ ٢٢ سنة للشباب و ١٤ ـ ١٦ سنة للشابات . وقد تعطى الفتاة في قرى الاهواز هذه قبل بلوغها خاصة في حالة زواج البدل او الصدق ، فيشترط والد الفتاة الا يواقع الزوج زوجته حتى تبلغ . وفي بعض الاحيان يحتمل ان ينذر طفلان لبعضهما البعض على ان يتزوجا في المستقبل ، ويتم النذر في هذا السن المبكر بقراءة فاتحة العباس (وهي سورة الفاتحة من القرآن ولكنها تقرن باسم الامام العباس لأن المعتقد بين سكان الاهواز ان الامام العباس هو القيّم على تنفيذ هذا النذر وانه شديد العقاب)(٨٥) .

---

(٨٤) Nura S. Alamuddin and Paul B. Starr, *Crucial Bonds: Marriage among the Lebanese Druze* (Delmar, N.Y.: Caravan Books, 1980), pp. 63-83.

(٨٥) سليم ، الجبايش : دراسة انثروبولوجية لقرية في اهواز العراق، ص ١٠٤ .

وتظهر الاحصاءات الرسمية لاوضاع السكان في اليمن الشمالي (١٩٧٥) ان متوسط سن الزواج للذكور بلغ ٢٢,٨ سنة بينما بلغ للاناث ١٨,٦ سنة .

وتبين من دراسة ميدانية في المغرب (١٩٦٦) ان سن الزواج المثالي في نظر المستجيبين هو ٢٣ سنة للرجل و ١٧ سنة للمرأة ، وفي نظر المستجيبات ٢٥ سنة للرجل و ١٩ سنة للمرأة(٨٦) .

ويجدر بنا ان نلحظ ان معدل سن الزواج قد ارتفع بشكل ملحوظ عند المرأة دون ان يتغير عند الرجل بين العشرينات والستينات من هذا القرن . مثالاً على ذلك ان التفاوت في العمر بين الزوج والزوجة في صيدا بلغ حوالى ١٤ سنة في العشرينات وتدنى الى ٨ سنوات في مطلع الستينات . وقد دلت النتائج التي توصل اليها صفوح الاخرس في دراسته المذكورة ان متوسط عمر الازواج في العينة بلغ حوالى ٤٤ سنة فيما بلغ متوسط عمر الزوجات حوالى ٣٧ سنة . ولكن التفاوت في العمر بين الزوج والزوجة يختلف باختلاف الاجيال او حسب العمر ، فقد تبين ان هذا التفاوت كان كبيراً بين الازواج الذين تراوحت اعمارهم بين ٦٠ ـ ٦٤ سنة اذ ان ٤٤ بالمائة من هؤلاء الازواج تراوحت اعمار زوجاتهم بين ٥٠ ـ ٥٤ سنة ، و٢٨ بالمائة كانت اعمار زوجاتهم بين ٤٠ـ ٤٤ سنة و١١ بالمائة كانت اعمار زوجاتهم اقل من ٤٠ سنة . كذلك تبين ان اكثر من ٤٠ بالمائة من الازواج الذين كانت اعمارهم بين ٥٥ـ ٥٩ سنة كانت اعمار زوجاتهم اقل من ٤٥ سنة . وفي حالة الازواج الذين تراوحت اعمارهم بين ٣٠ـ ٣٤ سنة ، تبين ان حوالى النصف منهم (٤٨,٦ بالمائة) كانت اعمار زوجاتهم تتراوح بين ٢٥ ـ ٢٩ سنة . وباختصار ، وجد صفوح الاخرس « انه كلما انخفضت اعمار الازواج خفت الفروق بينهم وبين زوجاتهم ، وهذا يعطي مؤشراً الى اتجاه التوافق بين اعمار الازواج والزوجات في المستقبل القريب »(٨٧) .

ويستدل بو علي ياسين على ازمة الزواج في سوريا من ارتفاع سن الزواج مستعيناً باحصاءات تشير الى ان الشباب من الذكور والاناث في سوريا قد اخذوا يميلون الى التأخر في الزواج ، وبخاصة في اوساط المتعلمين . وبين الاحصاءات التي اوردها ان نسبة المتزوجات بين النساء اللواتي يقل عمرهن عن عشرين سنة بلغ ٧٨ بالمائة للاميات ، و٦٨ بالمائة للملمات بالقراءة ، و٤٤ بالمائة من اللواتي يحملن شهادة ابتدائية ، و٢٣ بالمائة من اللواتي يحملن شهادة اعدادية ، و١٠ بالمائة من اللواتي يحملن شهادة ثانوية ، و٧ بالمائة من اللواتي دخلن الجامعة(٨٨) .

ان هذا الاتجاه يمثل تطوراً ايجابياً لما نعرفه في التراث الشعبي التقليدي من اقاصيص ووقائع حول مآسي التفاوت الكبير في العمر بين الزوج والزوجة . تشير فاطمة مرنيسي في دراستها المذكورة الى ان الفتيان في المغرب كثيراً ما يخسرون صديقاتهن لرجال متقدمين في العمر . وتفضح

---

(٨٦) Mernissi, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society*, p. 54.

(٨٧) الاخرس، تركيب العائلة العربية ووظائفها: دراسة ميدانية لواقع العائلة في سورية، ص ١٨١ـ ١٨٢ .

(٨٨) ياسين ، ازمة الزواج في سوريا ، ص ١٩ .

اساطير عديدة في الجزيرة العربية سعة انتشار ظاهرة وجود « صاحب » او « صويحب » لدى النساء الفتيات المتزوجات من رجال متقدمين في العمر، ورغم ما يقال حول تعرضهن في معظم الحالات لعقوبات صارمة في حال انفضاح امرهن[٨٩] .

٥ ـ تعدد الزوجات

اباح الاسلام للرجل حق الزواج باربع نساء شرط العدل بينهن والقدرة على الانفاق . وقد فسر الفقهاء العدل بين الزوجات بالعدل المادي (اي المساواة بينهن في القسمة والنفقة وغير ذلك من الامور المادية) وليس بالمحبة فهذا امر مستحيل . واختلف المفسرون حول اشتراط الاسلام ان يكون تعدد الزوجات محدداً بمثنى وثلاث ورباع فحسب مع الاحتفاظ بنظام التسري بعد ان كان مباحاً بين العرب قبل الاسلام يمارسونه دون تحديد . وقد اورد احد العلماء عدة تفسيرات للمراد بتعبير « مثنى وثلاث ورباع » ، فزعم البعض ان الاسلام اباح التعدد بغير حصر بحجة ان التعبير ورد على سبيل المثال لا على سبيل الحصر . زعم البعض الآخر ان العدد المباح من النساء هو ثماني عشرة معتبرين ان العبارة تعني اثنين اثنين وثلاث ثلاث واربع اربع (٢ +٢ ، ٣ + ٣ ، ٤ +٤ =١٨) . وزعم البعض ان العدد الجائز هو تسعة وذلك بتفسير العبارة على انها (٢ + ٣ + ٤ =٩)[٩٠] .

ومهما كانت التفسيرات والتبريرات التي سنتحدث عنها ، فإن تعدد الزوجات محدود جداً ويكاد ينحصر بشيوخ القبائل وملاكي الاراضي والفلاحين الذين يحتاجون الى ايد عاملة والذين لم يرزقوا اولاداً من الزوجة الاولى . وجد خالد شاتيلا في دراسة له في الثلاثينات عن الزواج عند المسلمين في سوريا ان خمسة بالمائة من المتزوجين تزوجوا اكثر من زوجة واحدة ، وان هذه الظاهرة اكثر انتشاراً في الريف منها في المدينة[٩١] . اما في السبعينات فقد تبين من دراسة صفوح الاخرس ان ٢ بالمائة فقط من المتزوجين في دمشق كانوا يجمعون بين اكثر من زوجة واحدة . ووجد شاكر سليم ان من بين المائة والعشرين عائلة التي درسها في الخمسينات في أهواز العراق ، ٧٢ بالمائة من المتزوجين كانوا متزوجين من زوجة واحدة ، وان الغالبية العظمى من بقية المتزوجين كانوا متزوجين من زوجتين وبنسبة ضئيلة من ثلاث او اكثر . ووجد رتشارد انطون في دراسته المذكورة سابقاً عن قرية كفرماء في شمال الاردن ان نسبة المتزوجين بأكثر من زوجة واحدة بلغت ١٠ بالمائة (١٩٦٠) . وذكر بروثرو ودياب ان ١١ بالمائة من المتزوجين في قرية ارطاس (فلسطين) تزوجوا من اكثر من امرأة في الثلاثينات وان هذه النسبة تدنت في القرية نفسها الى ٨,٧ بالمائة سنة

---

(٨٩) عبد الكريم الجهيمان ، **من اساطيرنا الشعبية في قلب جزيرة العرب**، ٤ ج (بيروت : دار الثقافة، ١٩٦٧- ١٩٦٩) .

(٩٠) عبد الناصر توفيق العطار ، **تعدد الزوجات** (جدة : دار الشروق ؛ دمشق ؛ بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٧٦)، ص ١٢٦ ـ ١٣١ .

(٩١) Khalid Chatila, *Le Marriage Chez les musulmans en Syrie* (Paris: Librairie Orientaliste, 1934), cited in: Prothro and Diab, *Changing Family Patterns in the Arab East*, p. 182.

١٩٦٧ . اما بالنسبة للمعدلات العامة في البلدان العربية في الستينات ، فقد ذكرت الدراسات والاحصاءات ان هذه النسبة تدنت عن ٢ بالمائة من المتزوجين المسلمين في لبنان ، وبلغت حوالى ٤ بالمائة في سوريا و٨ بالمائة في الاردن ، و٤,٦ بالمائة في اليمن الشمالي (١٩٧٥) .

وعلى صعيد القوانين الرسمية المتبعة في البلدان العربية فإن بعضها يأخذ بتعدد الزوجات في نطاق الاحكام الدينية (السعودية والكويت والامارات واليمن والسودان وليبيا والجزائر والاردن ولبنان ومصر) ، وبعضها يقيد تعدد الزوجات بقيود محددة منها شرط العدل بين الزوجات (المغرب) وشرط القدرة على الانفاق (سوريا والعراق) ، وبعضها يحرم تعدد الزوجات (تونس منذ ١٩٥٦) .

ومهما كانت النسبة ضئيلة ، فقد شكل تعدد الزوجات قضية عامة تتصل بقضايا التحرير الاخرى وخاصة قضايا تحرير المرأة فأصبح له خصومه وانصاره . يرى خصومه ان تحريمه جزء لا يتجزأ من قضية تحرير المرأة وانه ينتقص من كرامتها وتقدمها وحقوقها الانسانية بشكل عام . اعتبره قاسم امين نظاماً بدائياً ، واعتبر محمد عبده انه اصبح يشكل ضرراً على الاسلام وتهديداً للاسرة .

وبعد ان يشير الى ظروف نشوء عادة تعدد الزوجات ومبرراتها في فترات تاريخية محددة في الشرق والغرب ، يبين محمد عبده أن المسلمين اساءوا ما جاء في دينهم بانتفاء العدل وسوء معاملة الرجال لزوجاتهم عند التعدد « ولهذا يجوز للحاكم او لصاحب الدين ان يمنع تعدد الزوجات والجواري معاً صيانة للبيوت عن الفساد . . . ولا مانع من ذلك في الدين البتة ، وانما الذي يمنع ذلك هو العادة فقط »[٩٢] . بكلام آخر ، يتوصل محمد عبده الى « ان اباحة تعدد الزوجات في الاسلام امر مضيق فيه اشد التضييق . . . واذا تأمل المتأمل مع هذا التضييق ما يترتب على التعدد في هذا الزمان من المفاسد ، جزم بأنه لا يمكن لأحد ان يربي امة فشا فيها تعدد الزوجات ، فإن البيت الذي فيه زوجتان لزوج واحد لا تستقيم له حال ولا يقوم فيه نظام . . . فمفسدة تعدد الزوجات تنتقل من الافراد الى البيوت ومن البيوت الى الامة . . . فهي تفري بينهم العداوة والبغضاء . . . فيدب الفساد في العائلة كلها ، ولو شئت تفصيل الرزايا والمصائب المتولدة من تعدد الزوجات لأتيت بما تقشعر منه جلود المؤمنين . . . . إن الدين انزل لمصلحة الناس وخيرهم ، وان من اصوله منع الضرر . . . وبهذا يعلم ان تعدد الزوجات محرم قطعاً عند الخوف من عدم العدل »[٩٣] . وتجاه استمرار هذه العادة يضيف محمد عبده بمرارة ، « فمن نظر في احوال مسلمي بلادنا ، وتبين ما يجري بين الازواج من المخاصمات والمنازعات والمضارات ، وما يكيد بعضهم لبعض ، يخيل اليه انهم ليسوا من اهل القرآن ! ، بل يجدهم كأنهم لا شريعة لهم ولا دين ، بل آلهتهم اهواؤهم ، وشريعتهم شهواتهم ، وان حال المماكسة بين التجار في السلع هي احفظ واضبط من حال الزواج »[٩٤] .

غير ان لتعدد الزوجات انصاره ومسوغيه فيصر عباس محمود العقاد على انه : « احدى وسائل

---

(٩٢) عمارة ، الاسلام والمرأة في رأي الامام محمد عبده ، ص ١٢٤ ـ ١٢٥ .
(٩٣) المصدر نفسه، ص ١٣٠ ـ ١٣١ .
(٩٤) المصدر نفسه، ص ١٤٤ .

تحرير المرأة التي تأخذ بيدها من حياة فيها الكآبة او المهانة او الابتذال ، الى حياة زوجية كريمة وامومة فاضلة تحس تحت ظلالها بالعزة والطهارة والشرف »[٩٥] . ويبرر عبد الناصر توفيق العطار نظام تعدد الزوجات بقوله « ان سنة الله في الكون . . جعلت المرأة لا يصلح لها نظام تعدد الازواج بينما يصلح للرجل نظام تعدد الزوجات ، ذلك امر واضح من وجود رحم للمرأة . . بينما لم يكن للرجل مثل ذلك الرحم . . وبالتالي تعارضت طبيعة المرأة مع نظام تعدد الازواج ، خشية ان يأتي الجنين من دماء متفرقة فيتعذر تحديد المسؤول عنه اجتماعياً وقانونياً »[٩٦] .

ويسوّغ محمد كرد علي (١٨٧٦ ـ ١٩٥٣) تعدد الزوجات (كما سوّغ الحجاب) بحجج انه معروف بين غير المسلمين ، واحتمال عقم المرأة ، وغياب الزوج عن البيت لوقت طويل ، والحروب التي تقلل من نسبة الرجال ، وقبول المرأة نفسها[٩٧] .

وفي مطلع الثمانينات اعد الشيخ صبحي الصالح دراسة لمعهد الدراسات النسائية في العالم العربي (كلية بيروت الجامعية) ردد فيها التسويغات نفسها موضحاً ان من حق المرأة ان تشترط على زوجها الا يتزوج عليها فتكون عصمتها بيدها وتستطيع « رفض التعدد او القبول به ، في حين لا تملك اختها الغربية الا خياراً واحداً : وهو رفض التعدد مهما تكن اسبابه ودواعيه»[٩٨]. ويعتبر الشيخ الصالح ان هناك ضرورات اجتماعية وشخصية لتعدد الزوجات ، فتكون اباحته « حكمة مقصودة من حكم التشريع » . بين الضرورات الاجتماعية « انتشار الاسلام بفضل التكاثر العددي الناشىء عن اباحة تعدد الزوجات » ، والتغلب على اختلال التوازن في المجتمع حين يقل عدد الرجال عن عدد النساء . ثم هناك ضرورات شخصية منها « ان تكون زوجته مصابة بمرض مزمن او مُعدٍ او منفر لا يتيح له ان يعاشرها معاشرة الازواج ، فيبقيها على عصمته مروءة ونبلاً . . . . ومنها ان يكون الزوج كثير الرحلات ، وليس في وسعه ان يصحب زوجته . . . ويخشى على نفسه العَنَتَ والوقوع في الفحشاء ، فيسلك الطريق المستقيم ويتزوج زوجة شرعية بدلاً من ان يخادن خليلة او بغيّاً . . . وهناك حال اخرى . . . هي ان تكون الزوجة عقيماً ، والزوج يحب الذرية ، فيبقيها على عصمته وفاء وكرماً »[٩٩] .

والسؤال الذي لا يجرؤ الصالح ان يطرحه على نفسه هو اذا كان يحق للمرأة تعدد الازواج حين تنشأ ضرورات اجتماعية وشخصية من جانب المرأة . انه لا يستطيع ان ينظر الى الامور الا من منظور الرجل ومصالحه وامتيازاته ، فلا يدرك بتاتاً ان الرجل قد يكون مصاباً بمرض مزمن ومنفر او ان يكون عقيماً والزوجة تحب الذرية .

وقد تبلغ هذه التبريرات والازدواجية في المقاييس حداً من الهزال العلمي والخلقي والدلع

---

(٩٥) العقاد ، المرأة في القرآن ، ص ٨٤ .

(٩٦) العطار ، **تعدد الزوجات** ، ص ١٤ ـ ١٥ .

(٩٧) محمد كرد علي ، **الاسلام والحضارة العربية**، ط ٣ (القاهرة : لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٦٨)، ص ٨١ ـ ٩٨ .

(٩٨) الصالح ، **المرأة في الاسلام**، ص ٤٠ .

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٤٤ ـ ٤٦ .

الرجالي درجة قصوى كما يبدو من قول احدهم ، « اننا في مجتمع يبيح الزنا . . . فهذا الذي لم يتزوج الغانية ما رأيكم فيه اذا زنا »[١٠٠] . ان وراء هذه المسألة اعتقاداً رجالياً ان المرأة خلقت من الرجل ولاجله . يقول كاتب من الجزيرة العربية ما يلي : « خلق الله آدم ، ليكون خليفة في الارض ، يقوم بعمارتها . . وخلق حواء من آدم ، لتكون عوناً له في هذه الحياة ، يسكن اليها ويطمئن قلبه بها . . . وحدد الله سبحانه وتعالى مهمة الشقاء والعمل والكد والكسب ، وجعلها للرجل وحده . . . ومهمة المرأة ان يسكن اليها الرجـل ، فتخفف من آلامه ، وتهوّن عليه متاعبه ، وتقوم بكل ما يلزمه من متطلبات الحياة »[١٠١] .

٦ ـ غياب الزواج المدني

كثيراً ما يتردد ان « الزواج في الاسلام عقد رضائي لا اكراه فيه ، وهو مدني لا يخضع لطقوس واجراءات دينية من قبل رجال الدين »[١٠٢] . غير ان الزواج المدني هو « زواج ينعقد وفقاً لصيغ وشروط تحددها . . شرعية مدنية . . تسن لجميع المواطنين وتتعدل وفقاً لاتجاهات الرأي العام ولتطور المجتمع . وهذا ما يميز الزواج المدني من الزواج الديني الذي تنظم الشريعة الدينية كل ما يتعلق بانعقاده وانحلاله وموانعه ومفاعيله ، تنظيماً يسري على ابناء دين معين ، وهو قلما يتطور او انه يتطور ببطء وصعوبة »[١٠٣] .

ان الزواج في البلدان العربية جميعاً هو زواج ديني يتصف بما يلي :

أ ـ لا يملك طالب الزواج في البلدان العربية حق الاختيار بين الـزواج الديني والمـدني ، فيضطر للزواج حسب شرعة طائفته او للتوجه خارج البلاد اذا ما رغب بالزواج المدني . ان الزواج المدني يسمح بالزواج الديني ، ولا يسمح الزواج الديني بالزواج المدني .

ب ـ ان قوانين الاحوال الشخصية (زواج وطلاق وبنوة وولاية ابويـة ووصايـة وارث) تختلف في البلدان العربية تبعاً لاختلاف المذاهب والطوائف الدينية ، وليس من قوانين عامة تسنها السلطة المدنية وتطبق بالتساوي على جميع المواطنين . ويكتسب هذا الامر اهمية خاصة في البلدان المتعددة الطوائف . في لبنان ، مثلاً ، هناك تشريع خاص للسنة وللشيعة ، وللدروز ، وللطوائف الكاثوليكية الست ، وللطوائف الارثوذكسية الاربع ، وللطائفة الانجيلية وللطائفة اليهوديـة . وهناك جماعات لا تزال تعيش دون قانون[١٠٤] .

---

(١٠٠) احمد محمد ابراهيم ، « نظام الاسرة في الاسلام ، » **الفكر الاسلامي**، السنة ٦ ، العدد ٥ (ايار / مايو ١٩٧٥) ، ص ٤٦ .

(١٠١) علي القاضي ، « وظيفة المرأة في المجتمع الانساني ، » **التضامن الاسلامي** (مكة)، السنة ٣٧ ، العدد ٥ (ايلول / سبتمبر ١٩٨٢) .

(١٠٢) حطب ، **تطور بنى الاسرة العربية والجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة**، ص ٩٣ .

(١٠٣) عبدالله لحود ، **الزواج المدني** (بيروت : النادي الثقافي العربي، ١٩٦٦) ، ص ٣ .

(١٠٤) انظر : مالك ، **الاحوال الشخصية ومحاكمها للطوائف المسيحية في سورية ولبنان** ، وشفيق شحاتة ، **احكام الاحوال الشخصية لغير المسلمين من المصريين** (القاهرة : جامعة الدول العربية ، معهد الدراسات العربية العالية ، ١٩٥٧) .

جـ ـ إن قوانين الاحوال الشخصية نادراً ما تتغير بتغير الازمنة والاوضاع العامة : فهي تفهم على انها مقدسة ومصدرها الله لا المجتمع . ان المبادىء العامة التي تتحكم بالـزواج والطلاق والارث هي مبادىء مطلقة ازلية لا تخضع للواقع بقدر ما تُخضع الواقع لمشيئتها الذاتية . ان المرأة مهما كانت راشدة لا يمكنها ان تزوج نفسها بغير اذن وليها ، وبدون اذنه يعتبر الزواج باطلاً . ثم هناك مبدأ الكفاءة (وهو سلاح في يد الولي) ، ومبدأ قوامة الرجل على المرأة فتلزمه فقط بالواجبات المادية فيما تلزمها بالواجبات المعنوية .

د ـ يجمع رجال الدين من مختلف الطوائف على محاربة الزواج المدني لانه يحرمهم من بعض الامتيازات المادية والسلطوية . وفيما يخـاف رجال الدين المسيحيون ، بالاضافة الى ذلك ، ان الزواج المدني قد يحلل الطلاق والزواج خارج الطائفة ، يخاف رجال الدين المسلمين ان يساوي التشريع المدني حق المرأة في الطلاق مع حق الرجل ، وان يمنع تعدد الزوجات ، وان يسمح بزواج المسلمة من غير المسلم .

هـ ـ يخاف الاهل (وخاصة الآباء) الزواج المدني لانه قد يفقدهم سيطرتهم ، فقد تمكنوا حتى الآن من استعمال المبادىء الدينية وتفسيرها في خدمة مصالحهم وليس من الاكيد انه سيكون بامكانهم ان يفعلوا الشيء ذاته بالنسبة للمبادىء المدنية .

هذه هي بعض انماط الزواج في المجتمع العربي المعاصر، وقد اتضح من عرضنا لها انها خاضعة لسلطوية الاهل والمؤسسة الطائفية . وهذا ما يمكن استنتاجه فيما يتعلق بانماط الطلاق التي نتناولها في القسم التالي .

ثالثاً : انمـاط الطـلاق

تتنوع الاعراف المتصلة بالطلاق بتنوع الطوائف ضمن المجتمع العربي . فيما يسهل الطلاق عند بعض الطوائف ، تجعله بعض الطوائف الاخرى امراً مستحيلاً . من هذه الناحية ، يجدر بنا ان نشير الى ان الطلاق (كما هو الحال بالنسبة للزواج) شأن ديني وليس شأناً مـدنياً بمعنى انهما يخضعان لقوانين مستمدة من الشرائع الدينية .

كان الطلاق شائعاً قبل الاسلام في شبه الجزيرة العربية ، فكان بامكان الرجل ان يطلق امرأته متى شاء . وورد ان الطلاق بالثلاث كان معروفاً ، غير انه كان معروفاً ايضاً ان الزوجة كانت تطلق زوجها بسهولة مشابهة . يذكر ابو الفرج الاصفهاني ان الزوجة كانت تغير وجهة باب خيمتها فيعلم الزوج انها طلقته فلا يدخل . وذكر ايضاً ان الزوجة كانت تضع حوائج زوجها خارج الباب فيفهم الزوج انها طلقته فيبكي ويحمل حوائجه عائداً الى قبيلته(١٠٥) .

---

(١٠٥) ابو الفرج الاصفهاني ، الاغاني، ج ١٦ ، ص ١٠٢ ، كما ورد في : حطب ، تطور بنى الاسرة العربية والجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة، ص ٥٥ ـ ٥٦ .

اعتبر الاسلام الطلاق حسب الحديث النبوي « ابغض الحلال الى الله » ، وجعله على نوعين اساسيين هما الطلاق الرجعي والطلاق البائن . الطلاق الرجعي يمكن العودة عنه ومعاودة الحياة الزوجية قبل انقضاء فترة العدة دون اي حاجة لاجراء عقد ومهر جديدين . واذا انقضت فترة العدة دون ان يعود الزوج عن الطلاق يصبح الطلاق بائناً لا تصلح العودة عنه الا بعقد ومهر جديدين . ويسمح بالطلاق الرجعي مرتين حسب الآية القائلة ﴿ الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان . . . ﴾[١٠٦] .

ويقسم الطلاق البائن الى نوعين ايضاً ، الطلاق البائن بينونة صغرى والبائن بينونة كبرى . اذا لم يعد الزوج عن الطلاق خلال فترة العدة يصبح الطلاق بائناً بينونة صغرى . وفي حال التفاهم بعد فترة العدة يصبح من الضروري اجراء عقد ومهر جديدين . ويكون من حق الزوجة ان تضع شروطاً جديدة . ويكون الطلاق بائناً بينونة كبرى عندما يطلق الزوج زوجته ثلاث مرات فتصبح محرمة عليه ، ولا تمكن العودة للزواج الا اذا تزوجت الزوجة زوجاً آخر وتم الطلاق منه ورضيت ان تتزوج زوجها الاول .

وفي حال الطلاق اوجبت النفقة على الزوج خلال فترة العدة وخلال الحمل في حال ظهوره والرضاع والحضانة ودفع المهر المؤخر . ويحق عادة للزوجة ان تحتفظ بالصبي حتى السابعة من عمره والفتاة حتى التاسعة .

ويبقى ان نشير الى ان الطلاق بقي في المجتمع العربي المعاصر امتيازاً للرجل . فيما يستطيع الرجل تقليدياً ان يطلق زوجته بسهولة ، ومتى اراد وقد يكون ذلك بدون سبب ، ليس بامكان الزوجة ان تحصل على الطلاق رغم ارادة الرجل سوى بالامتثال امام القاضي الذي قد يوافق على طلبها بالتفريق في الحالات القصوى من الاهمال وسوء المعاملة والتقصير المادي وتوفر واحد او اكثر من بعض الشروط (منها عقم الرجل ومرضه العقلي او الجسدي المستعصي وعدم دفعه المهر المقدم وتطليقه اياها دون ان يسجل الطلاق في المحكمة وسجنه لمدة تزيد على ثلاث سنوات ومغادرته البلاد وغيابه عنها دون ان يقدم دعماً مالياً لاكثر من سنة واستمرار المعاملة بالقسوة) .

لاحظ محمد عبده ان الرجال اسرفوا في الطلاق وكثر نشوز النساء رغم التضييق الذي فرضه الاسلام ، فدعا الامة والحاكم للتدخل باعتبار ان الطلاق ليس « مسالة خاصة ولا هو شأن من شؤون الاسرة وحدها » . عندما تفسد العلاقات بين الزوجين لا بد من التحكيم واصلاح ما بينهما ، « فالامة باسرها وفي مقدمتها الدولة الممثلة لافرادها . . . مطالبة بالتدخل والقيام على التنفيذ »[١٠٧] . طالب عبده بذلك ليس لأن « الزوجية اقوى رابطة تربط اثنين من البشر احدهما بالآخر » فحسب ، بل لأن فساد الاسرة هو افساد للمجتمع[١٠٨] . ويكون التدخل حين يشتد النزاع بين الزوجين ولا يمكن انقطاعه فيرفع

---

(١٠٦) القرآن الكريم ، سورة البقرة : الآية ٢٢٩ .

(١٠٧) عمارة ، الاسلام والمرأة في رأي الامام محمد عبده ، ص ٣٤ .

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٩٨ .

الامر الى القاضي الذي يعين حكمين عادلين ، احدهما من اقارب الزوج والثاني من اقارب الزوجة او من الجيران او الغرباء ، ويبعث بهما الى الزوجين ، فإن اصلحاهما فبها ، والا حكما بالطلاق ورفع الامر اليه ، وعند ذلك عليه ان يقضي بما حكما به(١٠٩) .

على الرغم من التقييد والقول بالتحكيم وتدخل الدولة والمجتمع ، فإن الطلاق كما يمارسه المسلمون فعلاً بيد الزوج والمرأة هي الضحية على الاغلب . ان محمد عبده نفسه يقول لنا « ان مشروعية ضرب النساء ليست بالامر المستنكر . . . وانما يباح اذا رأى الرجل ان رجوع المرأة عن نشوزها يتوقف عليه »، فيوصي الرجل ان يبدأ بالوعظ « فإن لم يفد فليهجر ، فإذا لم يفد فليضرب . فإذا لم يفد هذا ايضاً يلجأ الى التحكيم »(١١٠) . النشوز (في الاصل بمعنى الارتفاع) هو ان تخرج المرأة عن حقوق الرجل (اي ترفّعت عليه وحاولت ان تكون فوق رئيسها) ، اي عدم طاعة الرجل .

وحديثاً يستنتج صبحي الصالح من نصوص الشريعة « ان ارادة المرأة تدخل في حل عقدة الزواج ايضاً ، فليس حل هذه العقدة في يد الرجل وحده » ، وان الاسلام « من الناحية المبدئية لا يبيح . . . حل عقدة الزواج بالطلاق او التفريق الا بشروط محددة وعند الضرورة القصوى » ، و« ان المرأة تستطيع هي ايضاً ان تحل عقدة الزواج حين تشاء اذا اشترطت في العقد ان تكون عصمتها بيدها ، وبالتراضي مع الزوج في نظام المخالعة ، وفي ابداء رغبتها بالتفريق اذا اقامت البيّنة على تقصير الزوج في حقوقها او حقوق البيت »(١١١) . بعد هذه الايضاحات ، يتساءل صبحي الصالح ، « ما ذنب الشرع اذا كان الزوج انانياً ، وظل يعتقد انه وحده ينفرد بحل عقدة الزواج ، ومضى على هواه يسيء استعمال حقه في الطلاق »(١١٢) .

يفعل الرجل ذلك في الواقع لأنه حسب العادات والمبادىء المتبعة يستطيع ان يلجأ الى نظام المخالعة ، وهو يملك حق رفع دعوى الطاعة ، ولا تملك المرأة مثل هذا الحق ، ويستطيع ان يحلف بالطلاق ثلاثاً ولا تستطيع هي ان تفعل ذلك . يقول لنا علي القاضي من المملكة العربية السعودية ، « لقد كان الطلاق حقاً من حقوق الرجل ، لأن المرأة تحكمها العاطفة ، وحين مكّنت المرأة من الطلاق في الغرب ، اصبح يحدث لأتفه الاسباب »(١١٣) .

وفيما يتعلق بالمخالعة ، كثيراً ما يسيء الرجل معاملة زوجته كي تفتدي نفسها بالتخلي عن المهر شرط ان يطلقها . وبين الوسائل التي قد يستعملها الرجل لدفع الزوجة الى اللجوء للمخالعة الظهار (وهي ان يقول الزوج لزوجته انت علي كظهر امي ، فتحرم عليه في المعاشرة الجنسية) والايلاء (وهو ان يحلف الزوج الا يقرب زوجته ويمتنع عن معاشرتها جنسياً) . ومن شروط النفقة عدم النشوز ، والنشوز هو عدم طاعة الرجل . فإذا خرجت الزوجة عن طاعة زوجها يصبح من

---

(١٠٩) المصدر نفسه ، ص ١٠٠ .
(١١٠) المصدر نفسه ، ص٧٥ .
(١١١) الصالح ، المرأة في الاسلام، ص ٣١ ـ ٣٢ .
(١١٢) المصدر نفسه، ص ٣٧ .
(١١٣) القاضي ، « وظيفة المرأة في المجتمع الانساني،» ص ٧٠ .

حقه ان يمتنع عن تأمين النفقة . ويرتبط ذلك بحق يتمتع به الرجل على زوجته هو حق الاحتباس اي عدم مغادرة البيت الا باذن الزوج ، واذا غادرت اعتبرت ناشزاً اي خارج طاعة الزوج فلا يعد ملزماً بالنفقة .

ولقد تبين من دراسة بروثرو ودياب لسجلات المحاكم الشرعية في صيدا وطرابلس ان المخالعة هي الطريقة الغالبة في فسخ الزواج منذ مطلع الربع الثاني للقرن العشرين (كثيراً ما تتم المخالعة بأن تتنازل الزوجة عن المؤخر او بعضه مقابل ان يسمح الزوج بطلاقها) . دلت هذه السجلات ان فسخ الزواج حسب المخالعة قد تم فعلاً بنسبة مئوية تراوحت بين ٥٨ بالمائة و٧٧ بالمائة في صيدا وبين ٦٥ بالمائة و٨٦ بالمائة في طرابلس (١٩٣٠ـ ١٩٦٥) . وقد طالبت عدة جهات بما في ذلك الجمعيات النسائية (مثلاً مؤتمر النساء العرب في القاهرة عام ١٩٤٤) بحق المرأة بالطلاق وبمنع الطلاق خارج المحكمة . ثم ان مزيداً من النساء يطلبن ان يتضمن العقد نصاً يؤكد على حقهن بالطلاق والحيازة على العصمة .

وقد جرت بعض الاصلاحات في البلدان العربية حسب القانون التونسي ، لا يحق للقاضي ان يمنح الطلاق دون البحث في الاسباب الموجبة ومحاولة الاصلاح بين الزوجين . وبذلك قد يقر القاضي للمرأة بحق النفقة والوصاية على الاولاد . كذلك اصبح من الضروري ان يتم الطلاق في المحكمة في عدد من البلدان العربية مثل سوريا والعراق ومصر والجزائر واليمن الجنوبي . غير ان القانون في عدد من البلدان العربية الاخرى (مثل المغرب والسعودية واقطار الخليج والاردن) يحد من دور القاضي بتسجيل قرار الزوج بالطلاق .

ورغم الضوابط والتوصيات الدينية ، لا يزال معدل الطلاق مرتفعاً في البلدان العربية وخاصة في المدن . لقد تراوح معدل الطلاق خلال ١٩٥٨ ـ ١٩٦٧ بين ٦٦ و١٠٥ من كل الف زيجة في سوريا (مقابل بين ١٧٠ و٢٠٢ في مدينة دمشق) وبين ١١٩ و ١٤٩ في الاردن (مقابل بين ١٦٦ و٢٣٦ في عمان) وبين ٦١ و٧٤ في لبنان (مقابل بين ١٠٣ و ١٢٩ في بيروت) ، وبلغ ٣٠٣ في مصر واصبح ٢٣٠ سنة ١٩٦٠ ، و٢٧٠ في عام ١٩٦١ . أوردت اميرة البسيوني في دراسة لها حول الاسرة المصرية ان ٦٤٨٣٨ حالة طلاق حدثت في مصر عام ١٩٦٠ منها ١٨١٨١ حالة فقط بين ابوين لديهما اولاد (اي من كل الف حالة طلاق كان هناك ٧٢٠ حالة ليس للابوين اولاد) . كذلك وجدت ان حالات الطلاق البائن بينونة صغرى تزيد على باقي انواع الطلاق وتبلغ كل سنة حوالى ثلاثة ارباع جملة حالات الطلاق ، ويليها حالات الطلاق الرجعي وتبلغ حوالى ٢٠ بالمائة وكانت اصغر نسبة هي البينونة الكبرى (وثلاثةارباع هؤلاء لم يكن لديهم اطفال)[١١٤] .

ووجد محمد برهوم في دراسة له حول الطلاق ومكانة المرأة في الاردن ان عدد الطلاق في عمان بلغ ٧٤٣ سنة ١٩٦٨ وارتفع الى ٩٠٩ سنة ١٩٧٣ . وان النسبة الاكثر ارتفاعاً بين انواع

---

(١١٤) اميرة عبد المنعم البسيوني، الاسرة المصرية (القاهرة : دار الكاتب العربي ، ١٩٦٤) ، ص ٥٩ ، ٦٥ ، ٧٢ و٧٤ .

سنة ١٩٧٣ منها ١٥ بالمائة قبل الدخول) ، يليه الطلاق الرجعي (٢٩ بالمائة سنة ١٩٦٨ و٢٧ بالمائة سنة ١٩٧٣) واخيراً الطلاق البائن بينونة كبرى (٢ بالمائة سنة ١٩٦٨ ، و٥,١ بالمائة سنة ١٩٧٣) .

وحسب الاحصاءات الرسمية الاردنية ، بلغ عدد الطلاق ١٩١٩ سنة ١٩٧٣ مقابل ١١,١٥٨ زيجة تلك السنة . وقد تبين ان ٣٠ بالمائة من حالات الطلاق كانت بين الفئة العمرية بين ٢٠ - ٢٤ سنة من النساء و٣٥ بالمائة او اكبر بين الرجال ، وتبين ايضاً ان ٥٠ بالمائة من حالات الطلاق تحصل خلال السنتين الاوليين للزواج بما فيها الطلاق قبل الدخول (اي بعد كتب الكتاب) وهو اقرب الى فسخ الخطبة عند غير المسلمين . كذلك تبين ان ١١ بالمائة فقط من حالات الطلاق حصلت بعد اربع سنوات من الزواج ، وان معدل الطلاق اكثر ارتفاعاً بين الطبقات الفقيرة وغير المتعلمة ، وان ٥٦ بالمائة من النساء المطلقات لم ينجبن اطفالاً (١٠٧٦ من اصل ١٩١٩ حالة طلاق سنة ١٩٧٣) . وظهر ان طلاق التفريق بمبادرة المرأة يحتاج الى موافقة المحكمة الشرعية ومحكمة الاستئناف ، وقد يمضي وقت طويل قبل ان تتم الموافقة عليه . وجد محمد برهوم ان طلبات التفريق هذه تضاعفت من ٤٩ حالة سنة ١٩٦٨ (تمت الموافقة على ٢١ حالة منها) الى ١١٢ حالة سنة ١٩٧٤ (تمت الموافقة على ٦٣ حالة منها)[١١٥] . واورد زهير حطب في السبعينات ان الزوجات في لبنان تقدمن بما نسبته ٨٤ بالمائة من دعاوى التفريق ، و ٧٥ بالمائة من دعاوى المخالعة والابراء ، و٣٠ بالمائة من حالات الطلاق لتثبيت وقوعه[١١٦] .

ومن الظواهر المهمة حقاً في انماط الطلاق ان معدله بقي على حاله او تضاءل تدريجياً في البلدان العربية (على عكس ما جرى في مجتمعات الغرب) خلال القرن العشرين ، ولكنه قد يعود للازدياد كما يبدو من خلال البوادر الاخيرة. تظهر دراسة بروثر ودياب لسجلات المحاكم الشرعية في مدينتي صيدا وطرابلس (لبنان) ، ان معدل الطلاق في اواخر الربع الاول من هذا القرن (١٩٢٠ - ١٩٢٤) كان ٤٦٣ من كل الف زيجة في صيدا و٣٨٥ في طرابلس . وقد انخفض هذا المعدل خلال الاربعينات (١٩٤٥ - ١٩٤٩) الى ١٤٣ في صيدا و١٦٩ في طرابلس . وقد انخفض في طرابلس الى ١٣٥ في الستينات (١٩٦٠ - ١٩٦٤) ولكنه بلغ ١٧٠ في صيدا . وتتضح ظاهرة انخفاض معدل الطلاق في البلدان العربية في الاحصاءات المتوفرة عن الجزائر حيث تراوح بين ٤١٠ سنة ١٩٠٥ و١٣٣ سنة ١٩٤٩ ، و٣٥ سنة ١٩٥٠ ، و٨٤ سنة ١٩٥١ ، و١٦٢ سنة ١٩٥٥ . كذلك تظهر الاحصاءات الرسمية ان اعداد ومعدلات الطلاق الخام (لكل الف من السكان من فئة العمر ١٥ سنة فأكثر) في مصر عام ١٩٥٢ وبين ١٩٦٠-١٩٧٩ انخفضت في اوائل الستينات عنها في عام ١٩٥٢ واستمر الانخفاض في اواخر الستينات ثم عادت فاستقرت على حالها خلال السعبينات .

وفي تلك البلدان العربية التي احدثت عائدات النفط تحولاً اجتماعياً سريعاً خلال السعبينات ، نجد كما في الكويت ان اعداد المطلقين من الذكور الكويتيين من فئة العمر ١٥ سنة

---

(١١٥) Mouhammad Barhoumi, «Divorce and the Status of Women in Jordan,» (1980) (Mimeo.).

(١١٦) حطب ، تطور بنى الاسرة العربية والجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة ، ص ٦٩ .

فأكثر قد ازدادت من ٦٦٠ عام ١٩٧٠ الى ٨٩٢ عام ١٩٨٠ إنما بمعدل دون معدل ازدياد عدد غير المتزوجين والمتزوجين . كذلك ازداد عدد النساء الكويتيات المطلقات من ٢,٢٤٠ الى ٣,٨٨٠ خلال السنوات نفسها انما بمعدلات شبيهة بازدياد اعداد المتزوجات وغير المتزوجات . ويظهر من الاحصاءات المتوفرة حول التوزيع النسبي للسكان في الكويت حسب الجنسية وفئات العمر والحالة الزوجية في ١٩٧٠ و١٩٨٠ ان معدلات الطلاق ازدادت بين فئة ٢٠ ـ ٢٩ سنة من الذكور الكويتيين بينما انخفضت في فئات العمر الاخرى . وفيما يتعلق بالاناث الكويتيات بقيت النسب متقاربة في مختلف فئات الاعمار . وبقي عدد الطلاق ذاته تقريباً بين الذكور غير الكويتيين وكذلك بقيت المعدلات متشابهة . وازداد عدد المطلقات غير الكويتيات بنسب اقل من ازدياد عدد غير المتزوجات والمتزوجات منهن ، كما بقيت النسب متشابهة في فئات الاعمار المختلفة مع شيء من الانخفاض في فئات الاعمار ١٥ الى ١٩ و٥٥ سنة فأكثر .

ودلت احصاءات كويتية رسمية اخرى ان معدلات الطلاق الخام جاءت كما يلي :

السنة	معدل الطلاق الخام
١٩٧٠	٢,٣
١٩٧١	٢,٣
١٩٧٢	٢,٠
١٩٧٣	٢,١
١٩٧٤	٢,١
١٩٧٥	٢,٣
١٩٧٦	٢,٢
١٩٧٧	٢,٣
١٩٧٨	٢,٢

المصدر : احتسبت من : دولة الكويت ، وزارة التخطيط ، الادارة المركزية للاحصاء ، المجموعة الاحصائية السنوية ١٩٨٠ ، العدد ١٧ ، ص ٦٥ .

بين مصر التي تتطور تدريجياً والكويت التي تتطور بسرعة نتيجة لعائدات النفط خلال السبعينات ، هناك البلدان العربية التي تدل الاحصاءات المتوفرة حول بعضها ـ كما في U.N. Demographic Yearbook (1979, 1980, 1981) ـ ان معدلات الطلاق الخام فيها شبه ثابتة بين ١٩٧٥ و١٩٨٠ .

هذا ما يتعلق بظواهر الطلاق وأسبابه ، اما النتائج فتظل غامضة بسبب اهمالها من قبل الدراسات الاجتماعية . ماذا تفقد المرأة بالطلاق ؟ كيف يكون شأنها عند اهلها وفي المجتمع بعد الطلاق ؟ ما هي الازمات النفسية والمادية التي تختبرها ؟ ان هذه الاسئلة تظل حالياً بلا اجوبة منهجية .

رابعاً: الاسرة والمؤسسات الاجتماعية الاخرى

تتصل العائلة اتصالاً وثيقاً بالمؤسسات والانظمة الاخرى كالدين والطبقة والسياسة وغيرها حتى ليستحيل دراستها دراسة موضوعية ودقيقة بمعزل عن بعضها البعض في زمن ومكان محددين وفي اطار المجتمع ككل . وقد تكون العلاقات بين المؤسسات الاجتماعية فيها بينها او بينها وبين المجتمع علاقات تكامل او تناقض ، ولكن مهما كان نوعها فإن هناك عملية تفاعل وتأثر متبادل مستمر . ولمجرد التمثيل على نوعية هذه العلاقات نشير الآن لعلاقة العائلة بالطبقة الاجتماعية والدين والسياسة .

فيما يتعلق بعلاقة العائلة بالطبقة الاجتماعية ، اظهرنا ان العائلة تشكل وحدة اقتصادية اجتماعية وان الافراد والجماعات يرثون انتماءهم الطبقي في العائلة التي نادراً ما تخسر مواقعها ومكانتها في ظل النظام القائم . من هنا اهمية النسب في عملية التمايز الطبقي[١١٧] . وهنا نضيف ان الارث يكاد ان يحصر في نطاق الاسرة وحدها ، وقد ثبت الاسلام ذلك اذ لا يسمح للشخص « بالتصرف بأكثر من ثلث امواله يوصي بها لغير وارث شرعي بعد وفاته . . . وتكون حصص الميراث بحسب شدة القرابة من المتوفى . . . ولذلك ، لما كان الاولاد امتداداً لشخصية الوالد ، كانوا اقرب الوارثين اليه »[١١٨] . ويشمل نظام الارث الذي يعتمده الاسلام مبادىء عدة من بينها ما يلي :

ـ ليس للرجل ان يتصرف بماله كيف شاء ، فقد سمح له بالتصرف ضمن حدود ثلث امواله واما الباقي فهو ملك واجب للوراثة .

ـ ان الميراث اجباري فلا يملك الموروث ان يمنع احد ورثته من الميراث .

ـ جعل الاسلام الميراث في دائرة الاسرة لا يتعداها ، وجعل استمرار الاسرة (خاصة عن طريق الذكور) اساس التفاضل في الميراث .

ـ حدد نصيب البنت بنصف نصيب الولد الذكر ، وجعل نفقتها دائماً على عاتق الرجل اباً وزوجاً واخاً[١١٩] .

ثم ان الوضع الطبقي بدوره يحدد جوانب عدة من حياة العائلة بما فيه انماط الزواج والطلاق ونوعية العلاقات ضمن العائلة والنتائج الحياتية(نسبة وفيات الاطفال،مثلاً، مرتفعة بين الطبقات الفقيرة) واسلوب المعيشة (اهتمام نساء العائلات الغنية بالتزين وتبادل الزيارات ، مثلاً) وتربية الاطفال . . . الخ . فيما يتعلق بالتربية ، مثلاً ، نجد ان الطبقات تختلف عن بعضها

---

(١١٧) انظر علاقة النسب والمكانة الاجتماعية في الفصل الخامس من هذا الكتاب .

(١١٨) المصدر نفسه ، ص ٩٠ .

(١١٩) المصدر نفسه ، ص ١٠٠ـ ١٠١ .

البعض من حيث مدى تشديدها على العقاب الجسدي وممارستها الترهيب او الحماية المفرطة ، ومن حيث ما ينتج عن نوع التنشئة العائلية من تحمل المسؤوليات او التهرب منها ومن التزام بالقضايا العامة .

وبين الامثلة على طبيعة العلاقة بين العائلة والطبقة ما ذكرناه عن الزواج والمهر والطلاق وغيره . وجد صفوح الاخرس في دراسته لعينة من العائلات الدمشقية في مطلع السبعينات ان نسبة عالية من الازواج كانت زوجاتهم دون مستواهم الثقافي ، ونادراً ما يكون الزوج دون مستوى زوجته الثقافي . بل ان التزاوج بين الطبقات محدود ، والمهر يرتفع حسب موقع العائلات في الهرم الطبقي ، والزوجة قوة عمل شبه مجانية خاصة في الارياف والبادية . . . الخ .

وفيما يتصل بعلاقة العائلة بالدين من تكامل وتناقض ، وجدنا ان الاسلام حاول ان يستبدل الولاء القبلي بالولاء الديني ، ولكنه اكد في الوقت ذاته على اهمية الولاء للاسرة وحضّ على الطاعة واكرام الاهل . ثم ان الافراد يرثون دينهم وينشأون على تعاليمه في العائلة . وكما سنظهر في الفصل القادم ، ان الكثير من التصورات والمفاهيم والممارسات الدينية مستمدة من الحياة العائلية . وسنظهر بشكل خاص ان المؤمنين يحملون مفاهيم متشابهة للاب والرب ، وان الدين اتخذ في نشأته شكل العائلة ورسخ انماط العلاقات نفسها .

وفي حال التناقض بين العائلة والدين ، نجد ان العائلة كثيراً ما تتخذ الاسبقية على الدين في تصرف المؤمنين ربما بسبب اسبقيتها التاريخية وكونها مركز النشاطات الاجتماعية الاقتصادية ولرسوخها في حياة الافراد اليومية . نجد ان الاعراف العائلية قد تكون اكثر رسوخاً في حياة الافراد من الاعراف الدينية في بعض المجالات ، وكما يتعلق مثلاً بالثأر وجرائم الشرف واجبار الفتاة على الزواج بمن لا تحب لأن الناس ، كما يقول محمد عبده ، « لا يأخذون من الوحي في كل زمان الا بقدر استعدادهم »(١٢٠) . وفي حالات اخرى نجد ان الدين ثبّت النظام الابوي على حساب النظام الامومي وشكّل مصدراً اساسياً لكثير من العادات والقيم التي تنظم الزواج والطلاق والارث والعلاقات ضمن الاسرة .

وفيما يتصل بعلاقة العائلة بالسياسة ، فإنها ايضاً يمكن ان تكون علاقة تناقض او تكامل . وسنظهر فيما بعد ان الولاء القبلي قد يتعارض مع الولاء القومي ، ولكن الشرعية السياسية كثيراً ما ترتكز الى وجود عائلات حاكمة حتى تكاد تكون بعض الانظمة العربية دول ـ قبائل او دول ـ عائلات . وحيث لا تسيطر عائلة واحدة على الحكم، قد يشكل عدد من العائلات طبقة حاكمة تكون المنافسة فيما بينها ثانوية بالنسبة للصراع الاساسي القائم بينها وبين الشعب . وكذلك ، سنظهر في الفصل الثامن ان الانظمة السياسية قد تستمد شرعيتها من العائلة من حيث كونها نظاماً ابوياً فيطرح الحاكم نفسه على انه اب وعلى ان الشعب هو الابناء ، ومن التشديد على قيم مستمدة

---

(١٢٠) عمارة ، الاسلام والمرأة في رأي الامام محمد عبده ، ص ١٨ .

في الاصل من العائلة كالطاعة والاحترام والولاء والاكرام . ثم ان التنشئة السياسية كثيراً ما تتم في العائلة فتتوارث المواقف والمعتقدات السياسية كما يتم توارث الممتلكات والانتماءات الطبقية والدينية . وفي المجتمعات العربية التقليدية ، نجد انه بقدر ما يندمج الفرد في العائلة بقدر ما يقاوم التغيير السياسي ويتبنى مواقف يمينية محافظة . وعلى العكس من ذلك، ان الاغتراب عن العائلة قد يشكل تحولاً باتجاه تقبل الافكار الثورية اليسارية[١٢١] .

خامساً : الاسرة والمجتمع

تشكل العائلة مؤسسة نواتية يتمحور حولها المجتمع اذ تتصل اتصالاً عضوياً بالمؤسسات الاخرى وتقوم بوظائف اساسية تشمل الانجاب والتنشئة والاعالة المادية والنفسية والتوسط بين الافراد والمجتمع . ويهمنا في ختام هذا الفصل ان نتوسع في وصف بعض جوانب العائلة من حيث علاقتها بالمجتمع ، فنشدد على ثلاث وظائف اساسية :

١ ـ التنشئة الاجتماعية

تعتبر العائلة تقليدياً ، المؤسسة الاولى التي تقوم بمهمة تنشئة الاجيال الطالعة واعدادها للعيش والعمل في المجتمع عن طريق تعليمها ثقافته (خاصة القيم والمبادىء والعادات واللغة والمهارات) وتكوين شخصية الفرد وضميره وعقله .

تتكون شخصية الفرد في العائلة ثم تأتي المؤسسات الاخرى كالمدرسة والدين والاحزاب وغيرهالتتمم او تعدل او تغير ذلك . ان الاتجاه العام والغالب في المجتمع العربي هو استمرارية وتكامل التنشئة فتتمّم المؤسسات اكثر مما تعدل او تناقض بعضها البعض . من خلال هذه الثقافة المتكاملة السائدة ينشىء المجتمع الافراد على شاكلته فيحملون قيمه واخلاقه ومبادئه واهتمامه بدرجات متفاوتة حسب مواقعهم الطبقية وانتماءاتهم الاجتماعية ومصالحهم ومدى اندماجهم في المؤسسات التقليدية . يظهر جلياً ان العائلة قد تفقد بعد طاقتها على تنشئة الافراد حين يمر المجتمع في مراحل انتقالية وفي حالات التعارض بين العائلة والمؤسسات الاخرى (التعارض مع الاحزاب مثلاً) والتفاوت الثقافي بين الاهل والابناء . . . الخ .

وفيما يتعلق بانماط التنشئة التقليدية في العائلة العربية ، فإنها كانت ولا تزال الى حد بعيد ، تشدد على العقاب الجسدي والترهيب والترغيب اكثر مما تشدد على الاقناع . من هنا الاعتماد على الضغط الخارجي والتهديد والقمع السلطوي ، وعلى الحماية والطاعة والامتثال والخوف من الاخطار وتجاوز الحدود المرسومة . وتنشأ عن كل ذلك نزعة نحو الفردية والانانية والتأكيد الدائم على «الانا» اكثر من التأكيد على « النحن » . ونتيجة للمحاولات المستمرة لسحق الذات وتذويبها

---

(١٢١) Barakat, *Lebanon in Strife: Student Preludes to the Civil War*, chap. 5.
انظر ايضاً الفصل الثامن من هذا الكتاب .

في الجماعة وفرض الطاعة والتأكيد على العضوية بدلاً من الاستقلالية ، تتكون عند الفرد حاجة ماسة مضادة للتأكيد على ذاته والاعلان عن وجوده ومنجزاته تجاه قوى تحاول انكارها . ان الهيمنة السلطوية في العائلة والمؤسسات الاخرى هي بين اهم مصادر النزعة الفردية ، اذ تغرِّب الانسان فيراها مضادة له وفوقه وعلى حسابه بدلاً من ان يراها منبثقة عنه ومن اجله . وبما ان العائلة لا تتيح للطفل سوى مجال ضيق لتحقيق استقلاله الذاتي ، كما يقول شرابي ، ينشأ عند الطفل شعور بالعجز ويميل نحو الاتكالية والهرب من مواجهة التحديات[١٢٢] . ويضيف شرابي ان من اهم نتائج اعتماد الطفل على العائلة انه « ينمو وشعوره بأن مسؤوليته الاساسية هي تجاه العائلة لا تجاه المجتمع » ولا يبقى عنده « سوى مجال صغير للشعور بالواجب تجاه المجتمع الاكبر الذي يتصوره الفرد كفكرة مجردة لا ينطبق عليها مفهوم المسؤولية بصورة طبيعية . وبالنسبة الى الفرد المرتبط عائلياً بهذا الشكل ، لا يمثل المجتمع سوى عالم الصراع والكفاح الذي ينتزع الفرد لنفسه فيه مكاناً ليدعم كيانه وكيان العائلة ورفاهها . ان العائلة مرتبطة بالمجتمع في علاقة جدلية . . . فهي تدعم المجتمع وتناهضه في آن واحد . واذا اتفق وجود مطالب اجتماعية وعائلية متناقضة فمن الاسهل على الفرد ان يوفق بين الجهتين بالقيام بواجبه تجاه العائلة لا المجتمع »[١٢٣] . ومهما كان فإن العائلة العربية هي الاطار الاهم الذي يتم فيه بناء شخصية الفرد .

هذه التنشئة التي يتلقاها الفرد في العائلة التقليدية تجعله يربط في ظل بعض الظروف ، بين كرامته وكرامة العائلة اكثر مما يربط بين كرامته وكرامة المجتمع . لذلك قد يحس الشخص الذي انشيء مثل هذه التنشئة التقليدية ان شرفه يمس اذا فقدت اخته او ابنته عذريتها (ولو كان ذلك برغبتها ومهما كانت راشدة) ولا يحس بالحدة ذاتها ان شرفه يمس اذا ما احتل الاعداء بلاده وارضه وتحكموا بشعبه . وقد نستنتج من ذلك ان ولاء مثل هؤلاء لا يزال في الدرجة الاولى ولاء للعائلة اكثر مما هو ولاء للوطن .

هذه هي بعض مظاهر التنشئة الاجتماعية التي تقوم بها العائلة في المجتمع العربي في الوقت الحاضر ، وهذا ما يفسر جزئياً على الاقل مسألة نوعية استجاباتنا للتحديات الاساسية ، بما في ذلك التحديات التي تواجه الوطن وتهدده بمزيد من فقدان السيطرة على مصيره .

٢ ـ التوسط بين الفرد والمجتمع

تشكل العائلة مؤسسة اجتماعية رئيسية تقوم بدور الوسيط الاهم بين الافراد والمجتمع . ذكرنا ان شخصية الفرد وذاته وعقله تتكون ضمن العائلة ، وان ثقافة المجتمع تنتقل الى الفرد من خلال العائلة ، وان المؤسسات الاجتماعية تتصل ببعضها البعض في اطار المجتمع اتصالاً عضوياً ، وان العائلة تهيء الفرد للعمل في المجتمع . هنا نود ان نضيف ان العائلة كوسيط بين الافراد والمجتمع يمكن ان تلعب عدة ادوار مهمة منها ان دور الفرد ونفوذه ومكانته وتوفر المجالات امامه ومناعته في المجتمع ترتبط بدور العائلة ونفوذها ومكانتها وتوفر المجالات امامها ومناعتها .

---

(١٢٢) شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، ص ٤٠ .

(١٢٣) المصدر نفسه ، ص ٣٧ ـ ٣٨ .

تعين العائلة القوية افرادها على مواجهة صعوبات الحياة في المجتمع وتحميهم من القوى المركزية النافذة وتجد لهم الوظائف والمراكز المهمة . وعلى العكس من ذلك ، يفشل افراد العائلة الضعيفة في مواجهة التحديات وحماية انفسهم من سيطرة القوى النافذة ويشغلون وظائف ثانوية على الاغلب . من هنا ان بعض العائلات تسيطر على النظام السياسي ومؤسسات المجتمع ، فيما ترزح بعض العائلات الاخرى تحت اثقال الهرم الاجتماعي . ومن هنا ايضاً نظام الواسطة المعروف في مختلف البلاد العربية .

٣ ـ تجسد المجتمع في العائلة

يمكننا ان نعتبر العائلة صورة مصغرة للمجتمع الكبير نفسه اذ نجد ان العلاقات السائدة في المجتمع هي التي تسود في العائلة . ان الثقافة السائدة في المجتمع تسود ايضا في العائلة ، والتغيرات التي تحدث ضمن العائلة لا يمكن فصلها عن التغيرات التي تحدث في المجتمع وخاصة في مراحله الانتقالية بين القديم والجديد .

ان العلاقات السائدة في العائلة هي العلاقات عينها السائدة في المجتمع ككل وفي المؤسسات الاقتصادية والسياسية والتربوية . ان علاقة الاستاذ بالتلميذ ، والعامل بصاحب العمل ، والمواطن بالزعيم السياسي ، والمؤمن بالزعيم الديني تشبه الى حد بعيد علاقة الولد بالاب ، فهي في جميع هذه الحالات علاقات سلطوية ابوية تؤكد على قيم الطاعة والثقة وما يرافق ذلك من خوف وتودد وخضوع . من هنا ان كلمة « رب » تستعمل في نطاق العائلة (رب الاسرة) ونطاق الدين (رب الكون) ونطاق العمل (رب العمل) . كذلك كلمة اب وابوة تستعمل في نطاق الاسرة والدين (ابونا ، الابوة الروحية) والسياسة والمدرسة (حيث يشير رئيس البلد الى المواطنين والمعلم الى التلاميذ بأبنائي) . لذلك يستنتج هشام شرابي في دراسته المذكورة ان العائلة « في خصائصها الاساسية صورة مصغرة عن المجتمع ، فالقيم التي تسودها من سلطة وتسلسل وتبعية وقمع ، هي التي تسود العلاقات الاجتماعية بصورة عامة . . . فإن بنية العائلة القائمة على السلطة الفوقية تقابلها بنية اجتماعية مماثلة . . . ومن حيث هي نظام ، تقوم العائلة في آن واحد بتجسيد ودعم النظام الاجتماعي الاكبر . كما ان جميع المؤسسات التي تمثل دور الوسيط ، بما في ذلك المؤسسات التربوية والدينية ، تقوم هي ايضاً بتعزيز القيم والمواقف التي بواسطتها تدرج العائلة اعضاءها في الحياة الاجتماعية . وغني عن القول ان قيم ومؤسسات الطبقات المهيمنة اجتماعياً . . . هي القيم السائدة في هذا المجتمع . . ومن الواضح ان تغيير المجتمع يقتضي تغيير العائلة والعكس صحيح »(١٢٤) .

ان الامثلة التي يمكن ذكرها في معرض التدليل على العلاقات الوثيقة والمؤثرات المتبادلة بين المؤسسات الاجتماعية لا تحد . المهم هنا ان نشير الى تداخل المؤسسات وتشابكها فلا يمكن فهم الواحدة منها بمعزل عنها جميعاً وفي اطار المجتمع ككل الذي لا يمكن فهمه ايضاً بمعزل عن المجتمعات الاخرى والاوضاع العالمية . ضمن هذه الشبكات المعقدة تتكون الظواهر الانسانية

---

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٨ ـ ٣٩ .

وتتبدل بفعل مواقعها وانتماءاتها اكثر مما تتكون وتتبدل بفعل قوانينها الداخلية الخاصة . لذلك يبدأ التغيير الشامل بتغير البنى الاجتماعية والنظام السائد .

خاتمـــة

عمدنا في هـذا الفصـل الى تناول الخصـائص البنيويـة للعائلة العـربية ، وانمـاط الزواج والطلاق ، وطبيعة العلاقات ضمن الاسرة ، ونوعية الوظائف التي تخدمها العائلة في اطار علاقتها بالمؤسسات الاخرى والمجتمع .

وليس يهمنا ان نلخّص في هذه الخاتمة ما توصلنا اليه من نتائج في هذه المجالات ، بل يهمنا ان نشير الى ان الاسرة تتكون في المجتمع تحت ظروف اجتماعية ـ اقتصادية معينة وتتبدل بتبدل الاوضاع السائـدة في المجتمع . لـذلك اتخـذت العائلة اشكـالاً متنوعـة ومتناقضـة في الازمنة المختلفة . ان خصائص العائلة العربية في الوقت الحاضر مرتبطة باوضاع اجتماعية ـ اقتصادية ـ سياسية معينة وتتبدل بتبدل هذه الاوضاع . كما انه يصعب فهم العائلة خارج هذا النطاق ، كذلك يصعب تغيير الجزء دون تغيير الكل . ان عملية تغيير الحيـاة العـائلية او تغيـير بعض جوانبهـا (كوضع المرأة مثلاً) تبدأ بتغيير البنى الاجتماعية ـ الاقتصادية ـ السياسية . هذا هو التحـدي الاساسي الذي يواجهه المجتمع العربي في هذه المرحلة الانتقالية .

الفصل السّابع

الحيَاة الدينيّة : السّلوك وَالموَاقف

مقدمـــة

نحلل الدين في هذا الفصل من منظور علم اجتماعي ، فنركّز اهتمامنا ليس على النصوص المجردة او على التعاليم الدينية بحد ذاتها ، بل على السلوك الديني في الحياة اليوميـة وفي محتواه الاجتماعي التاريخي ضمن اطار الصراعات القائمة في المجتمع . اننا نتبع ، بكلام آخر ، منهجاً ديناميكياً وليس منهجاً سكونياً يحلل النصوص بمعزل عن الواقع .

درس اصحاب المنهج السكوني، من مستشرقين ومسلمين وغيرهم ،الاسلام والاديان الاخرى في الوطن العربي والعالم الاسلامي من خلال النصوص ،فعرّفونا بالمفاهيم والتعاليم الدينية واطلقوا تعميمات اعتبروا انها تصدق في كل زمان ومكان . اخبرنا المستشرق غوستاف فون غرونبوم (نورد هنا قليلاً من تعميماته كممثل لاصحاب المنهج السكوني) ان « الاسلام يفرض شروطاً على مجمل حياة المؤمن وافكاره »[١] ، فليس هناك « اي شيء مهما كان صغيراً او شخصياً او خاصاً لا يستحق التنظيم من قبل ارادة مقدسة »[٢] . من هنا ان المسلم « يحس احساساً عميقاً بضحالة الانسان ، وعدم تأكده من مصيـره ، وجبروت السلطة التي لا يمكن السيطرة عليها فوقه . ربما كان لذلك اكثر استعداداً من الانسان الغربي لقبول الامر الواقع . فيقر القانـون الدستـوري حكم المغتصب المنتصر . . . ويـرضخ المسلم لما يفرض عليـه مدعـوماً بقـوة جبارة »[٣] . كذلك « لم يحد القانون الاسلامي الدستوري مطلقاً من سلطة الحاكم »[٤] . وقد « جمع المسلم دائماً بين القدرة على تقبل عناصر اجنبية مع شيء من التردد في الاعتراف باصولها الاجنبية »[٥] .

---

(١) Gustave Edmund Von Grunebaum, *Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition* (New York: Barnes and Noble, 1961), p. 9.

(٢) المصدر نفسه ، ص ٦٧ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٧٠ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٧٤ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ٢٢٨ .

إن مثل هذا التحليل المعياري السكوني الذي يميل الى المطلق باستعمال تعابير مثل «دائماً» و« ابداً » و« مطلقاً » لا يساعد على فهم السلوك الديني في الواقع اليومي . ان تشديده على ان المسلم اكثر استعداداً من الغربي على « قبول الامر الواقع » لا يفسر لماذا قاوم المسلمون الغزو الاوروبي والصهيوني، ولماذا سيستمرون في المقاومة رافضين الامر الواقع مهما كان العدو قوياً ومهما كان ضعفهم آنياً .

ان تعميمات غرونبوم هذه هي مجرد امثلة قليلة للتعميمات التي اوردها كثير من المستشرقين ومن المسلمين انفسهم انطلاقاً من اعتماد منهج سكوني نصوصي معياري . وسنتناول مثل هذه التعميمات في مجالها حين نتعرض لجوانب مختلفة من الممارسات الدينية في الحياة اليومية .

كذلك نكتفي بالاشارة الى مثلين على المنهج الديناميكي الذي يتناول الحياة الدينية في محتواها الاجتماعي التاريخي . يصف المستشرق الفرنسي جاك برك (Jacques Berque) المجتمع العربي على انه في حالة تحول ، ويرى العرب في حالة « كفاح ، وسط الانقسام ، لاستعادة وحدتهم مع انفسهم . . . . ومع الآخرين»[٦] . يعود ذلك للتناقض بين « امجاد الماضي » و « آلام الحاضر» . ان هذا التناقض وغيره هو « القانون السائد» ويمثل واحداً « من اهم السمات العامة التي تميز الشرق العربي»[٧] . لذلك فإن المجتمع العربي في حالة صراع .

كذلك يرى المستشرق ولفرد كانتول سميث (Wilfred Cantwell Smith) ان كل شيء لدى المسلمين في حالة تحول، حتى اصبح من المألوف جداً ان يتكلموا عن تغير الاحكام بتغير الازمان . من هنا ان الدارس « لا يستطيع ان يفهم دور الاسلام في المجتمع فهماً دقيقاً قبل ان يقدّر دور المجتمع في الاسلام »[٨] . ان معرفة الاسلام تقتضي ، كما تقتضي معرفة اي دين آخر ، دراسة مؤسساته وتاريخه وتوجهاته كما تقتضي فهم ماذا يعني الدين للمؤمنين . من هنا التنوع داخل كل دين . فعندما « نتطلع الى ما وراء الرموز ونبحث عن معانيها ، لا بد ان ندرك ان لكل دين عالمي ، في التحليل الاخير ، اشكاله بقدر ما لديه من المؤمنين . انها لحقيقة تاريخية . . . ان المواد نفسها تعني اشياء مختلفة لاشخاص مختلفين . . . من الواضح انه لم يكن بمقدور الاسلام خلال القرون ان يصبح واحداً من الديانات العالمية الاربعة او الخمسة الكبرى لو لم يكن . . . يملك شيئاً عميقاً ومناسباً وشخصياً لمختلف انواع واحوال البشر مهما اختلفت مكانتهم وخلفيتهم وقدرتهم وامزجتهم وتطلعاتهم »[٩] .

إن المنهج الديناميكي الذي نعتمده هنا في تحليل السلوك الديني في المجتمع العربي المعاصر يستدعي الا نكتفي بتحليل النصوص ، بحد ذاتها ، وبمعزل عما تعني للمؤمنين ، فنشدد على :

---

(٦) Jacques Berque, *The Arabs: Their History and Future,* translated by Jean Stewart, preface by Sir Hamilton Gibb (London: Faber and Faber, 1964), p. 262.

(٧) المصدر نفسه ، ص ٢٥ .

(٨) Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History* (New York: Mentor Books, 1957), p. 14.

(٩) المصدر نفسه ، ص ١٧ .

ـ انبثاق الدين عن واقع اجتماعي ـ اقتصادي ـ سياسي ـ تاريخي معقد وتطوره بتطور هذا الواقع .

ـ اتصال الدين بالمؤسسات الاجتماعية الاخرى (الاقتصادية والسياسية والتربوية والعائلية . . . الخ) اتصالاً عضوياً فيكون فاعلاً منفعلاً مؤثراً متأثراً ، مغيراً متغيراً في آن معاً .

ـ وظيفية الدين بمعنى انه يقوم بوظائف محددة ويلبي حاجات ظاهرة وخفية .

ـ تفسير المبادىء والتعاليم الدينية من مواقع المؤمنين وعلى ضوء مواقفهم ومصالحهم وحاجاتهم فتأتي التفسيرات متنوعة وحتى متناقضة .

ـ تحول الدين من قوة روحية ثورية في مرحلة التكون الى مؤسسة ونظام وطائفة في المراحل التالية .

ـ حصول انقسامات داخل الدين ونزاعات بين الاديان لاسباب اقتصادية ـ اجتماعية ـ سياسية .

ـ استخدام الدين من قبل الانظمة في تثبيت شرعيتها او ، على العكس ، من قبل المعارضة في الحض على التمرد والثورة .

ـ قيام فجوات بين القول والفعل ، والظاهر والباطن ، والعام والخاص ، والرسمي المعلن والشعبي المعاش .

ـ محدودية امكانيات العودة الى الماضي ، وطغيان التقاليد في عصور التخلف مما يحد من قدرة الدين على تشكيل حركة انقاذ .

ـ اغتراب الانسان في الدين وعنه عندما يصبح المؤمن عاجزاً تجاه المؤسسة الدينية فتجرده من قدراته الابداعية وتسيطر متعالية عليه وتغتني على حسابه فيفتقر حتى في صلب وجوده الروحي ، وعندما تسود الطقوسية في الممارسات الدينية وتتحول القيم من قوة من اجل الانسان الى قوة فوقه وضده .

في تشديدنا على هذه الجوانب الدينية وغيرها ، إذن ، نحلل الحياة الدينية في المجتمع العربي المعاصر من منطلق اجتماعي ديناميكي وليس من منطلق نصوصي سكوني . اننا نهدف الى دراسة الدين في المجتمع وليس خارجه عكس ما فعل الكثير من الباحثين وخاصة المستشرقين الذين حاولوا فهم المجتمع العربي من خلال النصوص الدينية والامثال والاساطير والمرويات فاطلقوا تعميمات تتجاهل تغير الامكنة والازمنة والتجارب مفترضين وجود « عقلية عربية » او حتى « عقل عربي » ثابت[١٠] .

---

(١٠) تمكن ادوارد سعيد في كتابه **الاستشراق** ، ان يفضح المنهج السكوني الذي عالج الشرق والاسلام من خلال النصوص المجردة . فأكثر من التعميمات الجارفة واعتبر « ان الاسلام هو الاسلام ، والشرق هو الشرق » .

اولاً : اصول الدين في المجتمع والحياة الهادفة

لا يتفق الباحثون الاجتماعيون حول اصول الدين ووظائفه في المجتمع وطبيعة علاقته بالبنى الاجتماعية الاقتصادية والنظام السائد . وقد شدد عالم الاجتماع الالماني ماكس فيبر Max Weber (١٨٦٤ ـ ١٩٢٠) في معالجته للاسلام ، وربما على عكس معالجته للبروتستانتية ، على الصلة الوثيقة بين الدين والسلوك اليومي الهادف، فقال كلاماً يذكّرنا بالتفسير الماركسي المادي : ان « غايات الدين . . . هي على الاغلب اقتصادية » مما يفسر سبب عجز الورع الديني عن ان يمنع « فلاحاً اوروبياً جنوبياً من ان يبصق على تمثال قديس عندما لم يحقق له مطالب كان تقدم بها اليه »[١١] . يذكرنا هذا الكلام بالمثل العربي الذي يقول ، « ما حد ببخّر لربّه ببلاش» ، وبما اشار اليه المرزوقي حول صلاة الاستسقاء في تونس ، اذ يحمل الصغار عوداً من شجرة يعلقون به خرقاً من بقية ثياب عجوز صالحة وينشدون منادين « ام طمبو » ـ آلهة المطر الفينيقية ـ ان ترسل لهم المطر . واذا لم يأت المطر اجتمع الصغار واحرقوا ام طمبو لانها لم تستجب لهم[١٢] .

انطلاقاً من مقولة فيبر حول السلوك الهادف ، يقول لنا ان « الآلهة والشياطين . . تأثروا مباشرة ، وبالدرجة الاولى بالاوضاع الاقتصادية والمصير التاريخي لشعوب مختلفة » ، وان الاله « قد يكتسب مكانة بارزة لكونه في الاصل موضع اهتمام طبيعي في الحياة الاقتصادية »[١٣] . وفيما يتعلق بالاسلام ، يقول فيبر ان دعوة النبي اكتسبت اهمية اجتماعية خاصة بعد ان تقبلها شيوخ القبائل البدوية وعدّلوها على ضوء اسلوب معيشتهم ومصالحهم الاقتصادية . هنا ، وعلى عكس ما اشتهر عنه في كتابه **الاخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** ، اعتبر فيبر ان القيم كانت نتيجة استمدت وجودها من الاوضاع الاجتماعية التي نشأ فيها الاسلام ، فجاءت متناسقة مع الحاجات المادية لطبقة محاربة . وبكلام ادق ، اعتبر فيبر ان الاسلام زواج بين قيم مكة التجارية وقيم البدو المحاربين وقيم الصوفية المنسجمة مع عواطف الجماهير وحاجاتهم . ونتيجة لهذه المزاوجة ، وجهّت الطبقة المحاربة الاسلام باتجاه الجهاد والاخلاق العسكرية ، ووجّهته الطبقة التجارية في المدينة باتجاه التشريع ، ووجّهته الجماهير بالاتجاه الصوفي والهرب الضبابي[١٤] .

وبالنسبة لعلاقة الجهاد بالعامل الاقتصادي ، يوضح زهير حطب ان الاسلام «حين فرض الجهاد على المسلمين . . كان ، بطريقة غير مباشرة ، يعالج عدة مسائل في آن معاً ، فمن جهة تجب تصفية الاحقاد التي نمت على المدينة . . . ومن وجهة اخرى هناك اثر الحياة القبلية وعصبيتها ، والغزو الذي يعتبر جانباً اساسياً من الحياة

---

(١١) Max Weber, *The Sociology of Religion* (London: Social Science Paperbacks ; Methuen and Co., 1966), pp. 1-2.

(١٢) محمد المرزوقي ، مع البدو في حلّهم وترحالهم (تونس : الدار العربية للكتاب ، ١٩٨٠) ، ص ١٤٢ ـ ١٤٣ .

(١٣) Weber, *The Sociology of Religion*, p. 13.

(١٤) Bryan S. Turner, *Weber and Islam* (London: Routledge and Kegan Paul, 1974), pp. 171-172.

البدوية ، وكان الاسلام اوقفه في الجزيرة . . كما ان قضية موارد الجزيرة التي اصبحت اقل من حاجة سكانها ، كانت تضغط في سبيل ايجاد مورد عيش جديد »[١٥] . ويشدد زهير حطب على اهمية العامل الاقتصادي بقوله ان المسلمين وجدوا « في الدين الجديد ، طريقهم الى المجد والثروة والغنى »[١٦] ، وعلى اهمية ايجاد نظام جديد يوائم بين الجماعات التي يتألف منها المجتمع بعد ان كانت العلاقات بين الحضر والبدو علاقات عدائية . ويشير حطب الى ان مكة (التي كانت تعتاش من عوائد الكعبة) حاولت قبل الاسلام ان تسترضي القبائل عن طريق وضع صنم خاص لكل قبيلة ، كما اوجدت قريش في سوق عكاظ مسرحاً للادب والشعر[١٧] .

وهناك بحوث تشدد على عدد من المصادر الاجتماعية للدين ، مثل بحوث عالم الاجتماع البريطاني براين ترنر (Bryan S.Turner) الذي انتقد موقف ماكس فيبر التبسيطي من الاسلام ، وتوسّع في وصف الاوضاع السابقة لظهور الاسلام مشدداً على عاملين اساسيين : اولاً ، الصراع السياسي بين الامبراطورية البيزنطية والامبراطورية الفارسية مما اضعفهما معاً وتسبب بحدوث فراغ سياسي في المنطقة ؛ وثانياً ، استفحال الخلاف بين البدو والحضر في الجزيرة العربية بعد بروز مدينة مكة كمركز تجاري مهم على ملتقى الطرق التجارية العالمية مما ادى الى تطورات مهمة في البنى الاجتماعية والسياسية والحياة الثقافية . بين هذه التطورات انحلال القيم التقليدية ونشوء قيم الكسب والجاه والرفاهية الفردية . في هذا الوضع من الانحلالية او الانومية (Anomie) ، اي المرحلة الانتقالية بين انحلال القيم التقليدية وانبثاق القيم الجديدة) ، بدأ البحث عن الخلاص .

بذلك يكون براين ترنر قد ادخل احدى مقولات العالم الفرنسي اميل دوركهايم في دراسته لاصول الدين . ولم يقل دوركهايم (١٨٥٨ ـ ١٩١٧) شيئاً يذكر عن الاسلام رغم اهتمامه الواسع بعلم الاجتماع الديني ؛ الا ان مفهومه للدين يساعدنا جداً على فهم جانب مهم من نشوء الديانات وتطورها في الجزيرة العربية (بما في ذلك الاسلام) . بالاضافة الى مقولة الانحلالية او الانومية (Anomie) التي تتصف بها المجتمعات في مراحلها الانتقالية ، والتي تختبر اثناءها حاجتها لقيام قيم جديدة توحّد المجتمع وتنقذه من التفتت وتمنحه عصبية جديدة ،اعتبر دوركهايم ان « روح الدين » هي في الواقع « فكرة المجتمع » . بكلام آخر ، ان الدين هو رمز المجتمع والمعبر عن وحدته وعصبيته . ان اله العشيرة ، حسب مفهوم دوركهايم ، ليس سوى العشيرة نفسها مشخصنة او ممثلة بالاله نفسه . وبذلك تكون عبادة الاله هي في الواقع عبادة المجتمع ؛ وتكون وظيفة الدين الاساسية هي تعزيز عصبية المجتمع ووحدته[١٨] . يذكرنا هذا المفهوم بدور الاسلام في توحيد الجزيرة العربية وبالمقولة القائلة : ان الاسلام رسالة الامة العربية . لقد اكد المجتمع

---

(١٥) زهير حطب ، تطور بنى الاسرة العربية والجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة(بيروت : معهد الانماء العربي ، ١٩٧٦) ، ص ٨٢ .

(١٦) المصدر نفسه ، ص ١١٥ .

(١٧) المصدر نفسه ، ص ٣٠ ـ ٣١ .

(١٨) Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life,* translated from the French by Joseph Ward Swain (New York: Free Press, 1965), pp. 236-245 and 462-472.

العربي على هويته بالاسلام فتوحد الحضر والبدو في امة وتوجهوا معاً ، بدلاً من التوجه القبلي ضد بعضهم البعض ، الى الخارج فكانت الفتوحات الاسلامية الصاعقة . لـذا يتكلم الانبياء لغـة شعبهم ﴿ وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم . . . ﴾[١٩] . من المناسب هنا ان نذكر ان كلمة دين في اللغات الغربية مشتقة من الكلمة اللاتينية Religare التي تعني وحدة الجماعة وهويتها ، او من كلمة Religere التي تعني الممارسة مشيرة الى طقوس تعبّد الجماعة . اما في اللغة العربية فتشير كلمة دين للمحاسبة اي مواجهة الله (يوم الحساب او يوم الدينونة)، او المحاسبة تجاه المجتمع (السيرة الصالحة او الشأن الحسن) ولذا قيل الديّان اسم لله ، وهو الحاكم والقاضي ايضاً .

يبقى ان نشير الى عدد آخر من مصادر الدين ، قبل ان نتـوسع في تنـاول علاقـة الدين بالمجتمع عن طريق البحث بعلاقته بالمؤسسات الاجتماعية الاخرى[٢٠] . فبعض النظريات حول أصول الدين تشدد على المبادىء الاخلاقية التي يتصارع الافراد والجماعات من خلالها مع عدد من المسائل الفلسفية التي تتصل بعلاقة الانسان بالانسان وبعملية الخلق والخالق . ويجري تشـديد خاص على تلك المبادىء الاخلاقية الضرورية لقيام النظام العام واستمراره في المجتمع . ثم ان هناك بعض النظريـات التي تشدد عـلى الحاجـات النفسية وخـاصة تلك الحـاجات التي تتعلق بـالخلاص والانتـماء والقلق والرغبـة بالتغلب عـلى العجز والمخـاوف تجاه عـالم معقـد غـامض مضطرب . من هنا ما يراه البعض من ان الدين هو قلعة على حدود اليأس ، او انـه نوع من التسامي تعويضاً عن الفشل في تحقيق رغبات انسانية محددة، او كونه مُسكّناً يسوّغ الوضع القائم ويسهم في تقبل الانسان لتعاسته وشقائه وانسجامه مع اوضاعه ، او كونه وهماً يخترعه الانسان ويتعلق به في محاولة منه لتجاوز الاحباطات العديدة التي يختبرها في عالم شديد القسوة[٢١] . وهناك ايضاً بعض المفاهيم التي تؤكد على علاقة الدين بالحاجات الادراكية ، اي تلك الحاجات التي تؤكد على رغبة الانسان في فهم الكون واكتناه اسراره وشرح معناه واصوله وموقع الانسان فيه ،

---

(١٩) القرآن الكريم، سورة ابراهيم: الآية ٤ .

(٢٠) للمزيد من الاطلاع حول تفاصيل تتعلق بأصول الدين الاسلامي ، انظر :

Barbara Aswad, *Social and Ecological Aspects in the Origin of the Islamic State,* Center for Near Eastern and North African Studies, Reprint Series, 2 (Ann Arbor,Mich.: University of Michigan Press, 1963); William Montgomery Watt, *Islam and the Integration of Society* (London: Routledge and Kegan Paul, 1976); Eric Wolf, «The Social Organization of Mecca and the Origins of Islam,» *Southwestern Journal of Anthropology,* vol. 7, no. 4 (1951), and Şerif Mardin, *Religion as Ideology,* Hacettepe University Publications, 9 (Ankara: Hacettepe Universitesi, Nüfus Etütleri Enstitüsü, 1969).

في هذه الدراسات يربط « وات » بين الدين والاندماج الاجتماعي والسياسي والاقتصادي. ويرى شريف مردين ان فكرة الله هي تجاوز للخلافات وتعبير عن وحدة الجماعة ، بالاضافة الى انها تخفف من القلق وتبلور الهوية .

(٢١) للاطلاع على مفهوم فرويد للدين ، انظر اعماله التالية :

Civilisation and Its Dicontents; Future of an Illusion; Moses and Monotheism, and *Totem and Taboo.*

و للاطلاع على مفهوم ماركس للدين ، انظر :

Karl Marx and Frederick Engels, *On Religion.*

ومعرفة معنى الحياة والموت والظواهر الطبيعية الخارقة والاحلام وتكوّن الوجود ومصير الانسان فيه ، والبحث عن معنى نهائي ينظم الحياة والكون ويساعد على تجاوز الذات والآنية المحدودية .

الدين في هذه الحالات ممارسات ومعتقدات شعبية تساعد المؤمن على فهم الكون والتعامل معه . وهو في كل ذلك متنوع بتنوع الاوضاع والانظمة والظروف والبيئات واساليب المعيشة والمواقع في البنى الاجتماعية والمؤسسات . . . الخ ، اي بتنوع الامكنة والازمنة والانظمة . يفسر المؤمن دينه حسب اوضاعه وحاجاته الخاصة فيهمل بعض جوانبه ويشدد على بعضها الآخر، يعيد تفسير مبادئه ويعطيها المعاني التي تناسبه ، يعدّلها او يتقيد بأصولها ، يفسرها حرفياً او رمزياً ، يزيّفها قصداً او عفوياً ، يستعملها في تسويغ الواقع او فضحه ،يمارسها مهما كلفته من تضحيات ويستند اليها في تعزيز حاجاته . . . الخ . قد تكون علاقة المؤمن بالله علاقة خوف تماماً كعلاقته بوالده او حاكمه (فيقول من موقع العجز تجاه السلطة « حاكمك ربك ») ويسترحم ويطلب الغفران سجوداً على ركبتيه ، او علاقة تحدٍ كما يبدو من توجه عشائر بني لام في العراق الى الله بهذا الكلام الآمر :

إغفر إغفرْ غصباً تغفرْ
وإن ما تغفرْ جَنْتك تُصفرْ

تتناول هذه النظريات المختلفة ناحية او اخرى من طبيعة العلاقات المعقدة المتشعبة بين الدين والمجتمع . ومن اجل مزيد من التعمق في فهم هذه العلاقة ، نحاول في الاجزاء اللاحقة من هذا الفصل ان ندقق في علاقة الدين بالمؤسسات الاخرى وذلك في اطار المجتمع ككل وباعطاء امثلة حسية من الواقع العربي .

ثانياً : الدين والعائلة

ذكرنا سابقاً ان العلاقة بين العائلة والدين تتصف بالتكامل والتناقض معاً . فحاول الاسلام من ناحية استبدال الولاء القبلي بالولاء الديني ، ولكنه من ناحية اخرى اكد على اهمية الاسرة كنواة للمجتمع وحض على الطاعة واكرام الاهل . وذكرنا ايضاً ان الافراد يرثون دينهم وينشأون على تعاليمه في العائلة ، وان الاعراف العائلية قد تتناقض مع الاعراف الدينية وتتخذ الاسبقية عليها ، وان الدين بدوره ثبّت النظام الابوي على حساب النظام الامومي وشكل مصدراً أساسياً لكثير من العادات والقيم التي تنظم الزواج والطلاق والارث والعلاقات ضمن الاسرة .

في اطار علاقات التناقض والتكامل بين العائلة والدين ، اعتبر عبد العزيز الدوري ان تاريخ الاسلام هو تاريخ صراع بين القبيلة والاسلام[٢٢] ، وتحدث قسطنطين زريق عن استمرار

(٢٢) عبد العزيز الدوري ، مقدمة في تاريخ صدر الاسلام (بيروت : المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٦١) .

الازمة بين الانتماء القبلي والانتماء الاسلامي مما تسبّب في سقوط حكومات وعهود عدة خلال التاريخ الاسلامي كله(٢٣) .

وربما كان التكامل في العلاقات هو الصفة السائدة ، فقد وجدت في دراستي الميدانية حول الاتجاهات السياسية بين الطلاب الجامعيين في لبنان ان الولاء للعائلة والولاء للدين لا يشكلان مرحلتين في تطورالوعي .على العكس ، انهما متكاملان ويؤلفان جزءاً لا يتجزأ من الوعي التقليدي بجميع ابعاده . اظهرت النتائج انه كلما ازداد الاغتراب عن العائلة ازداد الاغتراب عن الدين وبقدر ما ازداد الاندماج في العائلة ازداد التدين والولاء الطائفي(٢٤) . وبين اهم اوجه التكامل ما توصلنا اليه من وجود تشابه بين صورة الاب وصورة الله في اذهان المؤمنين من مختلف الاديان . يبدولنا ان مفهوم الله عند المؤمنين هو امتداد وتعميم وتجريد واسقاط، ان لم يكن انعكاساً، لمفهوم الاب . لقد مرت عملية الامتداد والتعميم والتجريد هذه في اربع مراحل اساسية : مرحلة تكوّن اله خاص بالاسرة او البيت ، ومرحلة ظهور اله خاص بالقبيلة او مجموعة من القبائل او اله خاص بالمدينة ، ومرحلة نشوء اله خاص بالمجتمع ككل ، واخيراً مرحلة اقصى من التجريد والتعميم بنشوء فكرة رب الكون او الله .

في المرحلة الاولى ، كان الاب (الذي هو رب الاسرة) والسلف بشكل عام موضوع العبادة وكانت الطقوس الدينية تمارس في العائلة وكان رأس العائلة هو كاهنها او امامها ان لم يكن هو بالذات موضع العبادة . يذكر علم اجتماع الدين « ان العائلة كانت وحدة دينية لها الهها او آلهتها الخاصة بها . . . وكانت العبادة المشتركة في اساس حياة العائلة ومقياساً للعضوية فيها فإذا تنكر لها العضو فقد عضويته في العائلة . وبما انه كان لكل عائلة آلهتها او الهها الخاص عرف المجتمع تعدد الآلهة . . . »(٢٥) .

وفي المرحلة الثانية ، تحول « رب الاسرة » الى « رب القبيلة » عندما تمكنت احدى العائلات ان تسيطر على غيرها وتكتسب نفوذاً اوسع ، « فلما توحّدت العائلات في قبيلة ، والقبائل في مدينة ، اصبح الدين (الموحَّد) رمزاً ورابطاً للوحدة الجديدة . . . وفي المدينة ، كانت تندمج السلطة السياسية والدينية ، فكان الكاهن الاعلى والقاضي والزعيم السياسي شخصاً واحداً على الاغلب »(٢٦) .

وفي المرحلة الثالثة ، تحول اله القبيلة او المدينة الى اله المجتمع ككل اما بتغلب قبيلة على مختلف القبائل او بسيطرة المدينة على بقية المجتمع وحصول مركزية في الحكم . خلال هذه المرحلة كانت المدينة تعبد عدة آلهة هي آلهة عائلاتها وآلهة القبائل التي ترتبط معها في علاقات تجارية « كما تجسد ذلك في مدينة مكة قبل الاسلام) . ان السلف ، وليس الاصنام بحد ذاتها ولا حتى الارواح

---

(٢٣) Constantine Zurayk, *Tensions in Islamic Civilization,* Seminar Paper, 3 (Washington, D.C.: Georgetown University, Center for Contemporary Arab Studies, 1978), pp. 6- 7.

(٢٤) Halim Barakat, *Lebanon in Strife: Student Preludes to the Civil War,* Modern Middle East Series, 2 (Austin, Tex.: University of Texas Press, 1977), chap. 5.

(٢٥) Leonard Broom and Philip Selznick, *Sociology: A Text with Adapted Readings,*6th ed.(New York: Harper and Row, 1977), p. 380.

(٢٦) المصدر نفسه .

وقوى الطبيعة كالقمر والشمس ، كانت موضع العبادة الاهم في الجزيرة العربية قبل الاسلام(٢٧) . ولكن توحد المجتمع استدعى تجاوز الانقسامات العائلية ورافق ذلك تشديد على إله واحد . وليس من الغريب ان يكون هناك تشديد على فكرة الاله الواحد في المجتمعات المنسجمة كمصر وان يستمر التعدد في المجتمعات المتفسخة .

في المرحلة الرابعة ترسخت فكرة الله الواحد واصبح رب الكون باسره لا يقبل الاشراك والتعدد كما يتجلى في الاديان التوحيدية .

وعلى الرغم من الدرجة العليا التي بلغتها عملية التعميم من تجريد فإن اصولها ورواسبها الاولى ما تزال كامنة في الكثير من المظاهر والمفاهيم في الممارسات الدينية اليومية ، او الدين الشعبي . ان اصول هذه العلاقة الاولى بين العائلة والدين ، او بين صورة الاب وصورة الله بشكل خاص ، ما تزال حاضرة في ظواهر طبقة السادة ، والطرق الصوفية ، ومزارات الاولياء ، والاعتقاد بالجن والتقمص ، والنظرة الى الله من قبل المؤمنين .

ان ظاهرة طبقة السادة او الاشراف دليل لهذه العلاقة الوثيقة بين الدين والعائلة واجماعهما على تقديس السلف والاستفادة من الانتساب اليهم . وكما ان الانتساب لعائلة النبي كان مصدر جاه ونفوذ وغنى، كذلك كان الانتساب لمؤسسي الطرق الصوفية . بل ان عبادة الاولياء هي في الواقع عبادة للسلف حتى في الوقت الحاضر . برفع السلف الى مقام الاولياء استفاد ابناؤه واحفاده واحفاد احفاده من النذور التي تقدم اليه ، وهي على الاغلب نذور يتقدم بها فقراء المؤمنين فيغتني سادته والقيمون عليه . بذلك تنتقل البركة ، التي هي في الاصل امراً روحياً ، الى الاحفاد وتتحول الى طاقة مادية . واهم ما في الامر ، كما سنرى فيما بعد ، ان المؤمن توصل الى ضرورة اقامة واسطة بينه وبين الله (وهذه الواسطة هو الولي) بعد ان ابتعد الله عن صورة الاب واصبح ظاهرة بالغة التجريد وبعيدة الحضور . بكلام آخر ، اعاد المؤمن في الاوساط الشعبية الله الى اصوله ، اي الى الاب الذي يمكن الاتصال به مباشرة واقامة علاقة شخصية ملموسة به . بل اهم من عبادة الاولياء الذين لهم قباب ومزارات في مختلف القرى والمدن العربية ، والتي هي عبادة للسلف ، هذه الصورة الابوية الراسخة في اذهان المؤمنين لله . مهما بلغت فكرة الله تجريداً فهو في تصور المؤمنين يوصف تماماً كالآب بالرؤوف والكريم والودود والمحب والرزاق والعادل والجليل والجبار والمهيب والرحيم من ناحية ، وبالغضوب والمنتقم والمعاقب الشديد في عقابه والقهار من ناحية اخرى . ان كلاً منهما وعد ووعيد ، ورحمة وعذاب ؛ بل ان العقاب عند كليهما رحمة . من هنا الاقوال الشعبية من ان « غضب الاب من غضب الرب » . او على العكس من ان « رضى الاب

---

(٢٧) انظر : Joseph Henninger, «Pre-Islamic Bedouin Religion,» in: M.L. Swartz, *Studies on Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1981), pp. 3-22.

من رضى الرب » . وفي الاصل كان الرزق والتوكل على الاب فأصبح يقال الرزق او التوكل على الله ايضاً .

ولا تقتصر مثل هذه الصور المتبادلة على الاقوال الشعبية بل تتعداها الى الادب العربي ، فنجد ان مفهوم « الاب » او « رب الاسرة » يتوحد بمفهوم « الله » او « رب الكون » في رواية **اولاد حارتنا** لنجيب محفوظ ، فيرمزان الى بعضهما البعض دون مواربة ، وتتعادل في كل منهما الشدة والرحمة ، والغضب والعفو ، والقسوة واللين ، والترهيب والترغيب ، والوعد والوعيد . وفي الكنيسة المسيحية يقال للعروس في اكليلها ، « ايتها النساء اخضعن للرجال خضوعكن للرب » . وانطلاقاً من اسس عائلية يشار الى المؤمنين كاخوة في المعتقد ، ويطلق على رجل الدين لقب « اب » او « شيخ » ، ويجري الحديث عن « الولادة الجديدة » عند تغيير المعتقد او استعادة الايمان والتوبة وتستكمل الصورة اطارها في بعض الطوائف المسيحية فتشكل « السيدة العذراء » اماً حنون ودور الشفيعة او الوسيطة بين المؤمن والخالق فيتوجه في صلاته اليها بدلاً من التوجه مباشرة الى الله تماماً كما يتوجه الطفل الى امه في المجتمعات الابوية الطبقية طالباً ان تتدخل لدى الاب عندما تكون له مطالب لا يجرؤ على مواجهته بها مباشرة . عندما يكبر ، نجد انه يتربى في المدرسة على الخوف من الله كذلك . كتب خليل مصطفى الديواني ، استاذ بطب الازهر ، في جريدة **الاهرام** بتاريخ ٢٢ كانون الاول / ديسمبر ١٩٨٢ تعليقاً حول دراسة الدين في المدارس الابتدائية في مصر جاء فيه ما يلي :

« سألني ابني ذات يوم ما القارعة؟ فقلت له هي يا بني يوم القيامة ، لماذا؟ فرد بأن هذا الاسم لسورة مقررة عليهم ، فتناولت كتاب الدين وبدأت في قراءتها وشرحها . . . وتابعت الشرح حتى لمحت على وجه ابني ذي السنوات التسع . . . فزعاً مكتوماً وتوتراً فتوقفت عن الاسهاب في الشرح رحمة به وخوفاً من ردة فعل عكسية . وخطر لي بعد ذلك ان القي نظرة على مقرر الدين لتلميذ في الثالثة الابتدائية فوجدته حافلاً بسور العقاب والعذاب . . . وغيرها مما يعج بآيات تهدد الكفار والخاطئين بجهنم وتصور العذاب في صور قاسية . فالنار وقودها الناس . . . وتساءلت عن الحكمة . . . وراء تقرير مثل هذه السور . . . لطفل اكبر ما قد يرتكب من آثام هو عصيان والديه . . . » .

ويُطارد الكبار بالرعب كما يطارد الصغار من قبل الاوصياء على الدين . في اواخر عام ١٩٨٢ نشر الشاعر اليمني عبد الكريم الرازحي في ملحق جريدة **الثورة** (صنعاء)حكاية مترجمة للاطفال وهي اسطورة اغريقية، فاعتبرها رجال الدين مساً بالدين وحللوا سفك دمه . وبعد مطاردة مرعبة جرى ترتيب على صعيد سياسي عالٍ ان يعلن الرازحي توبته ، وفيما يلي اعلان توبته ، وهو قصيدة قصيرة مع مقدمة يوضح فيها مقصده من ترجمة الاسطورة :

« اقسم بالله العظيم انني لم اكن اقصد الاساءة الى نبينا عليه الصلاة والسلام او الى اي من انبياء الله عليهم السلام او الى الدين الاسلامي . . . وهذا هو ردي الى نفسي التي اخطأت،وحسب النفس انها امارة بالسوء راجياً من الله ان يغفر لي ما تقدم من ذنبي وما تأخر :

اللهم اني ان كنت قد اخطأت
جدفت في حق نبيك وحبيبك
خرجت عن سكتك مثل قطار
وانحرفت مثل نجم عن مداره
فاجعلني من اصحاب النار
هشّمني مثل اناء خزفي
اقصف عمري اللحظة شوّهني
دع الجذام ينتشر باطرافي
يلمع كالخواتم في اصابعي
واسحب مني يا رب نعمة البصر
اجعل من عيني فتحتين للنمل
من جسدي وعاء للحمى
ومن قلبي كوة للسرطان

* * *

ليس لي احد يا إلهي غيرك
الى حزبك انتمي وبحبلك اتمسك
لكن عبادك اليوم يتحرشون بي
كلماتهم تركض خلف دمي
وانهم يا رب فاغفر لهم
يريدون سن سكاكينهم
يودون شحذها في عنقي

* * *

اغفر لي يا رب وسامحني
انه الخوف والله ورغماً عني
واني سمعت صوت خطيب الجمعة
يكفّرني ويحل دمي فهربت
هربت يا الهي ونسيت الصلاة
نسيتك يا رب من شدة الخوف
ومثل ارنب ابصرَ التماع سكين
ركضت باتجاه بيتي واطفالي
انتقلَ ذعري اليهم بالعدوى
فراحوا ينتفضون كارانب صغار

يثقبون السماء بدمع اعينهم
ويقرأون سورة الفاتحة(٢٨) .

هكذا يتم الهرب من الاب اليه ، فلا بد من اللجوء اليه اتقاء لغضبه . وفي كتاب **العقد الفريد** لاحمد بن عبد ربه ان الله « قرن بالفضل رحمته وبالعدل عذابه والناس مدينون بين فضله وعذابه »(٢٩) . ولكن الله يتجاوز هذا التحديد الابوي ، انما انطلاقاً منه ومن سلطة الاب الذي يتصف ايضاً بغيابه عن مسرح احداث العائلة وتفاصيل حياتها اليومية ، ورد ايضاً في كتاب العقد الفريد وفي الافتتاحية ذاتها وصف الله بأنه ، « الاول بلا ابتداء الآخر بلا انتهاء . . . الذي لا تحويه الجهات ولا تنعته الصفات ولا تدركه العيون ولا تبلغه الظنون . . الدال على بقائه بفناء خلقه وعلى قدرته بعجز كل شيء سواه . . »(٣٠) . وتستعين دولة عربية بقول ابن تيمية (١٢٦٣ - ١٣٢٨م) ان العقاب الذي سنه الله رحمة لعبيده تماماً مثل عقاب الاب لابنه(٣١) .

لقد تجاوزت فكرة الله في اذهان المؤمنين فكرة الاب ، انما انطلاقاً منها . يتصل بذلك ما ورد حول التمييز الذي كان يجري في شبه الجزيرة العربية في العصر الجاهلي بين مفهومي « الجهل » و« الحلم » . كان المفهوم الاول ، اي الجهل ، يشير الى سلوك الانسان حين يفقد ارادته فلا يتمكن من ضبط عواطفه ورغباته . وعلى العكس من ذلك ، كان مفهوم الحلم يشير الى سلوك الانسان حين يمتلك ارادة فولاذية ويتحكم تحكماً تاماً بعواطفه ورغباته . وكانت صفة الحلم صفة محمودة من صفات الاب او الشيخ او القائد . وبظهور الاسلام بطل الحلم ان يكون صفة انسانية واصبح صفة تنحصر بالله وحده ودون غيره . بذلك يكون الانسان قد فقد صفة الحلم واسقطها على الله بكونه السيد المطلق . وبتخلي الانسان عن الحلم لله ، أصبح يدعى « عبد الحليم » واصبحت عبوديته له فضيلة مكرسة . ومع ان الاب فقد صفة الحلم رسمياً الا انه في الاحساس الشعبي ما يزال يعرف بـ « رب الاسرة » ، وما زال الله رغم اكتسابه الحلم دون غيره يعرف في بعض الاديان بـ « الاب » . ويبقى الاب جليلاً في الاذهان مهما كانت صفاته . من هنا ان يعقوب يحتل مكانة كبرى في التوراة دون ان تنسب اليه اية فضيلة (على العكس تورد التوراة اساليب الخداع التي كان يلجأ اليها) لمجرد انه كان الاب الكبير الذي تنتسب اليه اسباط اسرائيل .

ونشير اخيراً الى ان فكرة اعتبار الدين امتداداً للعائلة تكتسب بعداً آخر بعد ان يتجاوز الله الاب وبعد ان تترسخ المؤسسة الدينية،فينتمي الانسان الى طائفته ليس باختياره بل بفعل

---

(٢٨) عبد الكريم الرازحي ، « كلمات الى الله ، » **الثورة** (صنعاء) ، ٥ / ١٢ / ١٩٨٢ ، ص ٣ .
(٢٩) احمد بن عبد ربه ، **العقد الفريد** (بيروت : منشورات الرسالة ، ١٩٧٨) ، ج ١ ، الافتتاحية .
(٣٠) المصدر نفسه .
(٣١) Saudi Arabia, Ministry of Interior, Crime Prevention Research Center, Symposium on Islamic Legislation on Crime Prevention in Saudi Arabia, Riyadh, October 1976, *The Effects of Islamic Legislation on Crime Prevention in Saudi Arabia: Proceedings of Symposium Held in Riyadh, October 1976,* p. 422.

ولادته في عائلة ورثت انتماءها لهذه الطائفة . وتكتسب فكرة الولادة بعداً جديداً في عقيدة التقمص عند بعض المذاهب فتنتقل الارواح ، حسب معتقد الدروز مثلاً ، « الى اجساد جديدة بالولادة ، ارواح الموحدين الى موحدين ، وارواح المشركين الى مشركين »[٣٢] ، وذلك بالاستشهاد بالآية القرآنية ﴿ . . . لا ينفع نفساً ايمانها لم تكن آمنت من قبل . . . ﴾[٣٣] .

إن العلاقات بين العائلة والدين ، اذن ، تتصف بالتناقض والتكامل معاً . ومع ان التناقض قد يكوّن الصفة الغالبة على صعيد معياري (اي الدين كما يجب ان يكون وليس كما هو في الحياة اليومية الفعلية) ، الا ان التكامل هو الصفة السائدة في الدين الشعبي الواقعي .

ثالثاً : الدين والطبقات الاجتماعية

هناك ثلاثة جوانب اساسية يجب التركيز عليها في بحثنا لعلاقة الدين بالطبقات الاجتماعية ، وهي امكانية :

١ ـ اسهام الدين في اضفاء الشرعية على النظام العام القائم وامتيازات الطبقات الحاكمة .

٢ ـ تسويغ وجود الفقر باعتباره طريقاً لحياة افضل في عالم آخر .

٣ ـ تسويغ الطبقية باعتبارها ظاهرة طبيعية نشأت واستمرت بارادة إلهية .

١ ـ اسهام الدين في اضفاء الشرعية على النظام والطبقات الحاكمة

سبق ان اشرنا الى نشوء طبقة ارستقراطية في المجتمعات الاسلامية وجدت في الدين طريقها الى الثروة والمجد . وفي هذا المجال يحدثنا علال الفاسي عن ظهور نظريات شاذة لحل المشكلة الاقتصادية في التاريخ الاسلامي بعد موت الرسول،فيقول انه بتوسع الفتوحات « كثرت الاموال في يد المسلمين . . وتغلبت الاهواء على بعض ولاة الاقاليم واعوانهم ، فاخذوا يستغنون ويتأثلون ، ولم يعد لهم من الزهد او الورع ما كان للرسول وخيرة اصحابه . . . وتميزت الطبقات فأصبح هناك فقراء مدقعون واغنياء مترعون »[٣٤] . بل جعل النافذون من المسلمين « يبحثون في تعاليم الدين ومبادئه واحكامه عما يمكنهم من تحقيق اهوائهم . . فقد استغل المسلمون احكام الاسلام . . ليستمتعوا بزينة الدنيا التي

---

(٣٢) عبد الله النجار ، مذهب الموحدين « الدروز » ، ص ٨١ .

(٣٣) القرآن الكريم ، سورة الانعام : الآية ١٥٨ .

(٣٤) علال الفاسي ، النقد الذاتي (بيروت : دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع ، ١٩٦٦) ، ص ٢٠٦ .

بـدأت تنصب عليهم »[٣٥] . بذلـك تكونت طبقـات اجتماعيـة جديـدة وعائـلات لهـا امتيـازاتهـا « كالمهاجرين والانصار واهل بدر واهل القادسية وكذلك اصحاب النسب الهاشمي ، والقرشي ، والاشراف . . وابناء الانصار والمهاجرين . . واصبح الهاشميون من اهل السعـة والرخـاء ، يتمتعون بشـرف الملك ولا يحملون اوزاره او اعباء تبعاته . . . فانغمس اكثرهم في الترف . . . ومع الزمن اجتمع لبعضهم مال كثير وثروات طـائلة بمختلف الـطرق . . واخذ ابنـاء هذه الـطبقـة الارستقـراطيـة النسب . . . يقـدرون قيمـة الارض ويسعـون الى امتلاكها . . . وتحولت تلك الارستقـراطية القـائمة عـلى فكرة النسب الـرفيع ، الى ارستقـراطية مـالكة لـلارض وحضـرية ، اي اصبحت تقـوم على قـاعدة مـادية ، فتـرسخ التبـاين الاجتماعي والاقتصـادي بينهـا وبـين بقيـة العرب »[٣٦] .

من الواضح ان الناس ينظرون الى دينهم ويفسرونه من مواقعهم الخاصة في البنية الطبقية وحسب علاقتهم بالطبقة الحاكمة . يظهر صادق العظم ان مجموعة من المفكرين ورجال الدين الاسلامي « يجهدون انفسهم في اضفاء الشرعية الاسلامية على النظام . . الذي يترابطون به مهما كان نوعه . . ان كل نظام حكم عربي ، مهما كان لونه ، لا تنقصه المؤسسات الاسلامية المحترمة المستعدة للافتاء بأن سياستـه منسجمة انسجاماً تاماً مع الاسلام »[٣٧] .

هنا لا بد من الاشـارة الى ان الدين في مـرحلته التـأسيسية الاولى كثيـراً ما يكـون ثورة شعبية ضد النظام القائم ، ولكنه يتحول فيها بعد الى مؤسسة مرتبطة بالنظام . لذلك توصـل ماكس فيبر الى ابداء ملاحظة ذكية هي ان احداً من الانبياء لم يأت من طبقة رجال الدين وان المنقـذين في الهند مـا كانـوا قط من البراهمـة[٣٨] . والسبب في ذلك ، بكـل بساطـة ، هو ان رجل الدين يستمد سلطته من المؤسسة ، ومن مركـزه فيها ومـوقعه في الهـرم الطبقي . فيصـر على رموز المكانة التي يجهّزه بها منصبه ويعمل في خدمة التقاليد المقـدسة . وعـلى عكس رجل الدين ، تقوم دعـوة النبي على التغيـير واخلاقـه ومواهبـه وعبقريتـه في زمن ووضع يسمحـان بنشوء الدعوة وانتصارها . ينشر النبي دعوته نتيجة لاحساس او هاجس عميق بمأساة الانسان والمجتمع في عصره فيعلن مساواة جميع المؤمنين في الايمان وامام الله . اما رجـل الدين فينشـر افكار المؤسسة ويصر على الامتثال لتقاليدها وطقوسها لقاء اجر ومن موقعه المتميز .

ويبقى ان نذكر هنا ان الطبقات الحاكمة تشجع على التدين عندما يمكن استعماله كأداة للسيطرة . يذكر الزعيم الهندي جواهر لال نهرو ان الاستعمار البريطاني كان يشجع المساجين السيـاسيين ان يقـرأوا الكتب الدينيـة[٣٩] . ومن هنا ايضـاً القول الشعبي ، « النـاس عـلى دين ملوكها » .

---

(٣٥) حطب ، تطور بنى الاسرة العربية والجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصـرة ، ص ١١٦- ١١٧ .

(٣٦) المصدر نفسه ، ص ١٣٠- ١٣١ .

(٣٧) صادق جلال العظم ، نقد الفكر الديني (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٦٩) ، ص ٤٥ - ٤٦ .

(٣٨) Weber, *The Sociology of Religion*, p. 46.

(٣٩) Jawaharlal Nehro, *Toward Freedom* (New York: John Day, 1941), p. 7.

٢ ـ تسويغ الفقـر

يروي حسين فوزي في كتابه **سندباد مصري** اسطورة تقول ان مصر قسمت الى اربع وعشرين حصة ، اربع منها للسلطان ، وعشر للامراء ، وعشر للجند . وعندما تساءل احدهم اين نصيب الشعب ، قيل له « للشعب الحصة الخامسة والعشرون ، ومكانها مملكة السماء » .

وقد ساعد في تسويغ الفقر ان التراث الديني دعا للزهد وقلل من اهمية هذا العالم فأسماه « الدنيا » و« البسيطة » . وقد ورد في كتاب **احياء علوم الدين** للامام ابي حامد الغزالي (المتوفى عام ٥٠٥هـ/ ١١١١م) في مرحلة رسوخ المؤسسة الدينية اقوال تمجد الفقر وتعتبره فضيلة رغم قول النبي « كاد الفقر ان يكون كفرا » . مما ورد في كتاب **احياء علوم الدين** من اقوال واخبار واحاديث تمجد الفقر ما يلي : « يدخل فقراء امتي الجنة قبل اغنيائها بخمسمائة عام » ؛ « ان لكل شيء مفتاحاً ومفتاح الجنة حب المساكين والفقراء لصبرهم ، هم جلساء الله تعالى يوم القيامة » ؛ « أحبُ العباد الى الله تعالى الفقير القانع برزقه » ؛ « اختارَ الفقراء ثلاثة اشياء ، واختار الاغنياء ثلاثة اشياء : اختار الفقراء راحة النفس وفراغ القلب وخفة الحساب ، واختار الاغنياء تعب النفس وشغل القلب وشدة الحساب » ؛ « الجوع عند الله في خزانة ، لا يعطيه الا لمن احبه » ؛ « اذا رأيت الفقير مقبلاً، فقل مرحباً بشعار الصالحين »[٤٠] . وقد جاء التراث الصوفي والتراث الشعبي ليؤكد على الزهد بالدنيا وعلى الصبر فيقال لنا ، « القانع غني وان كان جائعاً » ؛ « القناعة كنز لا يفنى » ؛ « الحكمة في البطن الخالي» ؛ « الصبر من الايمان بمنزلة الرأس من الجسد»؛ « حقيقة الحرية في كمال العبودية » ؛ « سأصبر حتى يعجز الصبر من صبري » .

ويعتبر الكاتب المصري سيد عويس في كتابه **حديث عن الثقافة** ان الصبر هو بين اهم القيم السائدة في التراث المصري المملوء « بالدعوة الى الصبر . فآيات القرآن الكريم تتلألأ بآيات الصبر . . . والاحاديث النبوية الشريفة تدعو للصبر»[٤١] .

٣ ـ تسويـغ الطبقيـة

يقول احد شخصيات رواية **عصفور من الشرق** لتوفيق الحكيم ، « لن يذهب الرق من الوجود . . . لكل عصر رقه وعبيده » ، وأن « جنة الفقراء لن تكون على هذه الارض » ، وأن « مشكلة الدنيا التي لا تحل [هي] وجود اغنياء وفقراء . . . . من اجل هذه المشكلة وحدها ظهرت الرسل والانبياء . . . ان انبياء الشرق قد فهموا ان المساواة لا يمكن ان تقوم على هذه الارض ، وانه ليس في مقدورهم تقسيم مملكة الارض بين الاغنياء والفقراء ، فأدخلوا في القسمة « مملكة السماء » ، وجعلوا اساس التوزيع بين الناس « الارض والسماء » معاً : فمن حرم الحظ في جنة الارض ، فحقه محفوظ في جنة السماء »[٤٢] .

---

(٤٠) ابو حامد محمد بن محمد الغزالي ، احياء علوم الدين (مصر : المكتبة التجارية الكبرى، [د. ت.])، ص١٩٠ .

(٤١) سيد عويس، حديث عن الثقافة : **بعض الحقائق الثقافية المصرية المعاصرة** (القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٧٠) ، ص ٧٨ .

(٤٢) توفيق الحكيم، **عصفور من الشرق** (القاهرة : دار المعارف، ١٩٧٤) ، ص ٤٥ و ٧٨ ـ ٨٠ .

وكثيراً ما استفاد المحافظون الطبقيون من الآية القرآنية ﴿ اهم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخريا . . . ﴾[٤٣] .
وبين هذه الاستفادات التفسير الذي اشرنا اليه سابقاً وهو الذي قدمه الشيخ فيصل مولوي[٤٤] على الوجه التالي :

«الآية تشير الى سنة ثابتة من سنن الله . . . وهي تفاوت الرزق بين الناس بين القليل والمتوسط والكثير، ذلك لأن الرزق يتأثر بمواهب الافراد ونشاطهم ، وظروف الحياة ، وانظمة المجتمع وعلاقاته ، ولذلك كان الرزق متفاوتاً بين الناس منذ وجد الانسان » . ومع ان الشيخ مولوي يذكر عوامل « ظروف الحياة » و« انظمة المجتمع » الا انه يتجاهلها ويركّز بقية تفسيره فقط على « التفاوت في مواهب الافراد ونشاطاتهم » فيعتبر ذلك سبباً من اهم اسباب وجود الطبقات . وهذا ، طبعاً ، يختلف مع ما توصل اليه علماء الاجتماع (حتى علم الاجتماع البرجوازي) من ان الكثير من التفاوت في مواهب الافراد هو نتيجة اكثر منه سبباً لوجود الطبقات ،فكثيراً ما يقضي الحرمان على مواهب الافراد ويمنعهم من تنمية طاقاتهم ، وكثيراً ما يتسلم ابناء الطبقات الغنية مناصب مهمة ويتمتعون بالغنى رغم النقص الهائل في مواهبهم ، وكثيراً ما يحرم الموهوبون من الغنى ومن المناصب التي يستحقونها . كل ذلك لا يذكر الشيخ مولوي شيئاً منه . هل يفترض الشيخ مولوي ان ابناء الاغنياء هم اكثر مواهب من ابناء الفقراء بالسليقة؟ هل يفترض ان الاغنياء حققوا الغنى نتيجة لمواهبهم الفذة وليس نتيجة لنظام الارث ومواقع الافراد والجماعات في البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية؟ هل يشكل تجاهله لهذه الاسئلة وغيرها بالاضافة الى تجاهل عوامل « ظروف الحياة » و« انظمة المجتمع » دليلاً على منطلقات المولوي الطبقية؟ لا بد ، فقد اكد لنا ان « التسخير متبادل بين الجميع وليس هناك فئة مسخرة « بكسر الخاء » وفئة اخرى مسخرة « بفتح الخاء » فالعامل مسخر لرب العمل ورب العمل ايضاً مسخر للعامل » .

وكما يستفيد المحافظون الطبقيون من الآية السابقة ، يستفيدون ايضاً من الآية ﴿ والله فضل بعضكم على بعض في الرزق . . . ﴾[٤٥] . وقد تطور هذا القول في المعتقدات الشعبية فيقال مثلاً ، « بيعطي رزقه لانحس خلقه » .

هذه المسوغات الثلاث ـ تسويغ امتيازات الطبقات الحاكمة وتسويغ الفقر وتسويغ الطبقية ـ اسهمت في تكون وترسيخ واستمرار الطبقية في المجتمع العربي . ولم يخفف من الفروقات الطبقية ولم يحقق العدالة ويحل مشكلة الفقر لا تحريم الربا ولا فرض الزكاة. فقد فرضت الزكاة على المسلمين في السنة الثانية من الهجرة استناداً للآية القرآنية ﴿ انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل، فريضة من

---

(٤٣) القرآن الكريم، سورة الزخرف: الاية ٣٢ .
(٤٤) فيصل مولوي، في: الشهاب، السنة ٧ ، العدد ٤ (١٥ تموز / يوليو ١٩٧٣) .
(٤٥) القرآن الكريم، سورة النحل: الآية ٧١ .

الله، والله عليم حكيم﴾[٤٦]. لكن الزكاة لم تحل مشكلة الفقر، وقد عنت لبعض المؤمنين ان الفروقات الطبقية امر شرعي وسنة ثابتة من سنن الحياة . اما ما حققته في الواقع فهو انها ربما اسهمت في تخفيف شعور الغني بالذنب اذ انه قد يشعر حين يعطي الزكاة بأنه قام بواجبه تجاه الله والمجتمع ، وربما رسخت في الفقير الذي يستفيد منها الشعور بالامتنان رغم ما قد تسبّب للبعض الآخر من شعور بأنهم موضع تصدق واحسان .

رابعاً : الدين والسياسة

يتصل الدين بالسياسة اتصالاً وثيقاً وكمثل اتصاله بالعائلة والطبقات الاجتماعية . وبما اننا سنتوسع في وصف هذه العلاقة في الفصل التالي حول الحياة السياسية ، نكتفي هنا بالاشارة الى بعض الجوانب المهمة لهذه العلاقة :

على صعيد نظري معياري اسلامي ، هدف الانسان عبادة الله . وتقتضي العبادة تنظيم المؤمنين والامة، الامر الذي يحتاج الى حكومة تتبع الشريعة وتلتزم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وتحمي المسلمين ضد الخطر الخارجي وتحقق الروحانية في المجتمع. وحسب النظريات التقليدية كما وردت عند الماوردي(توفي عام١٠٥٨م)وابن حنبل وابن تيمية وابن عبد ربه ان الخليفة او السلطان « هو حمى الله في بلاده وظله الممدود على عباده » ، و« امام عادل خير من مطر وابل وامام غشوم خير من فتنة تدوم » ، وأن « طاعة الائمة من طاعة الله وعصيانهم من عصيان الله » ، وأن « الامام العادل كالأب الحاني على ولده » ، وانه « اذا كان الامام عادلاً فله الاجر وعليك الشكر واذا كان الامام جائراً فله الوزر وعليك الصبر »[٤٧] . وبين المقولات التقليدية ان الحكام « هم وسائل الله في عمله » ، وان « الحاكم الظالم خير من انعدامه أصلاً » ، وان « السلطة من الله ، ويجب ان تطاع » ، وان « الحاكم ظل الله على الارض » ، وان « الطاعة واجبة . . خوفاً من انقسام الامة . . واضطراب الامور » ، وأن « الحاكم ولو كان ظالماً ، لخير من الفتنة وانحلال المجتمع » ، وانه على الرعايا طاعة الحكام : « ادوا اليهم حقهم واسألوا الله حقكم »[٤٨] .

اما على الصعيد الواقعي ، فالامر جاء مختلفاً جداً في العصور القديمة والحديثة . اراد الاسلام الانتقال من القبيلة الى الامة وتمكن من ذلك، غير ان الصراع استمر بينهما حتى الوقت الحاضر . كذلك اراد الاسلام تحقيق وحدة الامة ومساواة المؤمنين ، غير ان الامة كانت وما تزال تعاني من الانقسامات والطبقية . لقد استعملت الطبقات الحاكمة الدين لمصلحتها واتخذته قناعاً لسياستها ومصدراً لشرعيتها ووسيلة من وسائل القمع .

---

(٤٦) المصدر نفسه ، سورة التوبة : الآية ٦٠ .

(٤٧) ابن عبد ربه ، **العقد الفريد** ، ، ج ١ : « اللؤلؤة في وصف السلطان ،» ص ٥ .

(٤٨) البرت حوراني ، **الفكر العربي في عصر النهضة** ، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩ ، ترجمة كريم عزقول (بيروت : دار النهار للنشر، [د.ت.]) ، ص ١٧ .

يقول جمال حمدان ان « اغلب الفرق الدينية والشيع والطوائف التي تكاثرت فجأة في صدر الاسلام وما بعده بدأت اصلاً . . . كتحزبات وتحيزات سياسية وكصراعات على السلطة والحكم . . . وفي العصر الحديث ظل الدين اداة ميسورة للسياسة ، تستغله القوة لتشريع وجودها غير الشرعي مرة ، او لتبرير مظالمها وابتزازاتها مرة اخرى . فمنذ البداية ، استغل الاستعمار الديني التركي الخلافة مطية وواجهة للشرعية وباسم الدين نجح في فرض استعماره الغاشم على المسلمين ، وعلى اساس الدين ونظام الملة الذي ابتدعه لم ينجح الا في ان يفاقم مشكلة الطائفية ويبلورها في العالم العربي »(٤٩) . بالاضافة الى ذلك ، يذكر حمدان ان المعسكر الغربي استعمل الاحلاف والتجمعات الاسلامية « كحلف مقدس » ضد الشيوعية والعقائد القومية واليسارية « ليدافع عن الاسلام ويواجه خطر الاسلام » ، وان هذا المعسكر دعا لاقامة جبهة واحدة مع العالم المسيحي كقوة او « كتلة ثالثة » . جاء هذا كجزء من الاستراتيجية الغربية وشجع قيام ملتقيات اسلامية مسيحية(٥٠) .

يقال لنا على صعيد معياري ان « الاسلام السياسي لم يقبل قط المعارضة » ، كما يقال لنا ان الاسلام يرفض العقائد السياسية المتصارعة فهو « منهج اقتصادي مستقل قائم بذاته لا يجوز استثماره من اهل اليمين ولا من اهل اليسار . القرآن ليس شيوعياً ولا رأسمالياً ولا هو بالوسط الحسابي بين الاثنين . . . . في الاسلام الملكية الخاصة اصل في المنهج الاقتصادي كما ان الملكية العامة اصل ولا يضحى باحدهما لحساب الاخرى . . . . . والقرآن صريح في تحريمه لتداول المال بين ايد قليلة غنية بينما الكثرة محرومة . . . . ولكن لا يصح ان يفهم من ذلك حظر الغنى او شيوعية التوزيع . . . فالنّاس في القرآن درجات . . . ذلك ان تفاوت الارزاق هو بسبب تفاوت الاعمال والمواهب والكفاءات . . . والغنى في الاسلام مباح ولكنه بشرط التقوى والانفاق ودفع زكاة المال . . . . وفرق آخر مهم بين الاسلام وبين الرأسمالية والشيوعية ان الرأسمالية والشيوعية تقومان على فكرة الصراع . . . اما في الاسلام فهذه الفكرة مرفوضة تماماً . . . وانما الاساس عندنا هو العكس . . . هو التكافل والتعاون والتآلف والتصالح والتوافق وليس التصارع والتواثب والتناقض والتبارز . الاسلام ينطلق من فكرة الصلح والتعاون والتحالف وليس من منطلق الصراع الطبقي »(٥١) .

هذه في الواقع قراءة يمينية للاسلام ، وهناك على العكس قراءة يسارية تتوصل الى نتائج مضادة . كتب المفكر المصري حسن حنفي في مجلة **اليسار الاسلامي** مركزاً على « التمايز في الامة الاسلامية الواحدة بين الاغنياء والفقراء، بين الاقوياء والضعفاء ، بين القاهرين والمقهورين ، بين من يملكون

---

(٤٩) جمال حمدان ، **العالم الاسلامي المعاصر** (القاهرة : عالم الكتب ، ١٩٧١) ، ص ١٢٥ ـ ١٢٦ .

(٥٠) المصدر نفسه ، ص١٤٧ ـ ١٥١ .

(٥١) مصطفى محمود ، « مواقف القرآن بين المذاهب الاقتصادية المعاصرة ،» في : الجمهورية التونسية ، الجامعة التونسية ، مركز الدراسات والابحاث الاقتصادية ، الملتقى الاسلامي ـ المسيحي : الضمير المسيحي والضمير الاسلامي في مواجهتها لتحديات النمو ، قرطاج ،الحمامات ، القيروان ، ١١ـ ١٧ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٨٤ ، **الملتقى الاسلامي ـ المسيحي . الضمير المسيحي والضمير الاسلامي في مواجهتها لتحديات النمو** ، سلسلة الدراسات الاسلامية ، ٥ (تونس : المطبعة الرسمية ، ١٩٧٦) ، ص ٩٣ ـ ٩٧ .

كل شيء ومن لا يملكون شيئاً . . . فالامة لدينا . . . : حكام ومحكومون ، قادة وشعوب ، علية وسفلة . . . . واليسار الاسلامي يأخذ صف المحكومين والمضطهدين والفقراء والمعذبين . . . . والفرق الاسلامية بها يسار ويمين . . . فالمعتزلة يسار والاشاعرة يمين . والفلسفة بها يسار ويمين ، فالفلسفة العقلانية الطبيعية عند ابن رشد يسار ، والفلسفة الاشراقية الفيضية عند الفارابي وابن سينا يمين . والتشريع به يسار ويمين ، فالمالكية التي تقوم على المصالح المرسلة يسار والفقه الافتراضي عند الحنفية يمين . . . . وفي التاريخ في الفتنة الكبرى ، علي يسار ومعاوية يمين ، والحسين سيد الشهداء يسار ويزيد والامويون يمين . . . لذلك آثرنا الآية الكريمة ﴿ **ونريد ان نمن على الذين استضعفوا في الارض ونجعلهم ائمة ونجعلهم الوارثين**﴾ (سورة القصص : الآية ٥) . فالاستضعاف في الارض حافزنا على الثورة . . »[٥٢] .

هناك اذن تيارات فكرية سياسية متصارعة في الاسلام وقامت بعضها مثل الوهابية والمهدية والسنوسية وجماعة الاخوان على اساس ديني ، وكل يستعمل الاسلام او يفسره لصالحه . على صعيد الدول والبلدان ، شهد التاريخ صراعاً على الخلافة ومركزها بين الاتراك والعرب والايرانيين . وقد اعتبر العالم العربي نفسه دائماً مركز الاسلام ، وعبر عن ذلك جمال حمدان بقوله ان العالم العربي « قلب العالم الاسلامي النابض . . . والنواة النووية في الاسلام » واذا كان « الشق الآسيوي من العالم العربي . . . مهد الاسلام ومشتله الاول ، فإن الشق الافريقي هو اليوم حقله الرئيسي مساحة وسكاناً . اذ يحتكر نحو ثلثي العرب »[٥٣] . كذلك يصفه بأنه « ينبوع الاسلام ونافورته تاريخياً وجغرافياً »[٥٤] .

وعلى صعيد الطبقات الحاكمة اقامت بعض العائلات الحاكمة شرعيتها على الانتساب للنبي (كالعائلة السعدية والعلوية في المغرب والعائلة الهاشمية في المشرق العربي) ، او على ادعاء حماية الدين ، او على الاستعانة بآيات قرآنية مثل ﴿ يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم . . . ﴾[٥٥] . كما ارتبطت المؤسسات الدينية بالسلطة فكان ائمة المساجد يختمون خطبهم بالدعاء « انصر اللهم السلطان ابن السلطان ، ملك البرين والبحرين» .

وكثيراً ما يلتقي الدين مع العائلة والطبقة والسياسة كما ظهر لنا من دراسة حنا بطاطو للعراق ، وكما تجلى في اليمن الامامي عندما كانت سياسة الحكم تستند داخلياً على المضاربة بين الزيديين الشيعة والشافعيين السنة ، وكما تحالفت الوهابية مع العائلة السعودية والاخوان ،وكما استندت العائلات الاقطاعية في لبنان الى قواعدها الطائفية في سبيل

---

(٥٢) حسن حنفي ، « ماذا يعني اليسار الاسلامي ، » **اليسار الاسلامي** ، العدد ١ (كانون الثاني / يناير ١٩٨١) ، ص ٥ ـ ٩ ، واحمد عباس صالح ، **اليمين واليسار في الاسلام** (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢) .

(٥٣) حمدان ، **العالم الاسلامي المعاصر**، ص ٢٦ ـ ٢٧ .

(٥٤) المصدر نفسه ، ص ٥١ .

(٥٥) القرآن الكريم، سورة النساء : الآية ٥٩ .

السيطرة والاستمرار في الحكم ، وكما كان شأن السنوسية في ليبيا والمهدية في السودان والسلفية في المغرب .

ويتصل الدين في الزمن الحاضر بالايديولوجيات السياسية المتصارعة في الوطن العربي ، وخاصة ما يتعلق منها بالقومية والاشتراكية كما سنرى فيما بعد . لقد حددت بعض الجماعات هويتها القومية على اساس انتماءاتها الدينية حتى تعذر في بعض الاحيان الفصل بين الانتماء الطائفي والانتماء القومي ، كذلك حاربت بعض الانظمة العربية الاشتراكية العلمية مفضلة عليها ما اسمته الاشتراكية العربية بحجة ان الاولى ملحدة والثانية مؤمنة . وواضح ان بعض الاحزاب والحركات والمنظمات السياسية تستقطب اعضاءها على الاغلب من طوائف معينة دون غيرها .

إن هذه الجوانب من علاقة الدين بالسياسة التي سنتوسع في بحثها في الفصل اللاحق تطرح موضوعاً اساسياً يتعلق بالوضع الطائفي في الوطن العربي .

١ ـ اديان ام طوائف

ان دراسة الحياة الدينية في اطارها الاجتماعي وكما يمارسها المؤمنون في الواقع (بدلاً من تحليل النصوص المجردة) تقودنا الى استنتاج مهم . ان الواقع الاجتماعي القائم في المجتمع العربي المعاصر هو اقرب الى الواقع الطائفي منه الى الواقع الديني . نميّز هنا بين الدين الذي يشير في الاساس الى العقيدة والنظرية والمبادىء والتعاليم والمعتقدات اللاهوتية لجماعة ما ، والطائفية التي تشير الى التنظيم الاجتماعي الذي تعتمده الجماعة الدينية مما يحدد هوية المؤمنين وولاءاتهم . يحدد ناصيف نصار الطائفية بأنها « جماعة منظمة من الناس يمارسون معتقداً دينياً بوسائل وطرق وفنون معينة . انها اذن تجمع ديني في الاصل والممارسة والغاية . واذا ما اكتسبت مع الزمن بعداً اجتماعياً سياسياً ، فذلك عائد الى نوع فهمها وتطبيقها للدين والى الظروف التاريخية التي اجتازتها »[٥٦] . وللمقارنة مع هذا التعريف يورد ناصيف نصار تعريفين آخرين . يقول التعريف الاول ان الطائفة هي الوجه الاجتماعي للدين ، اي انها « كيان اجتماعي له عدده ومؤسساته وابنيته واوقافه وشعاراته وعاداته » . ويقول التعريف الثاني ان الطائفية هي « اهتمام مجموعة دينية بممارسة عقائدها وشعائرها وتنظيم كيانها العائلي والاجتماعي »[٥٧] .

ويغلب التوجه الطائفي في حالات عدة منها ضعف الدولة المركزية وسيطرة الجماعات الوسطية ، وعندما يحدد دين الدولة بدين الاغلبية في مجتمع تعددي ، وفي حال التفرقة في الحقوق والواجبات او حين تتمتع بعض الطوائف على حساب الطوائف الاخرى بالثروة

---

(٥٦) ناصيف نصار ، **نحو مجتمع جديد : مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي** ، ط ٢ (بيروت : دار النهار للنشر، ١٩٧٠) ، ص ١٣٥ .

(٥٧) المصدر نفسه ، ص ١٣٥ .

والجاه والنفوذ ، وفي ازمنة التخلف التي تضعف بها البلاد ويقوى النفوذ الاجنبي الذي يعمل على التفرقة في خدمة مصالحه واستمرار تحكمه ، وعند اشتداد التنافس بين القوى الكبرى على السيطرة في المجتمعات الضعيفة .

توصل جمال حمدان الى ان « مشكلة الطائفية » مهما بدت « قديمة في العالم العربي ، فإنها لم تنفصل في اي مرحلة من مراحلها عن الاستعمار : هو الذي غذّاها إن لم يكن خلقها ، وهو الذي اتخذ منها اداة سياسته يدعم بها وجوده »[58] . ويذكر حمدان « ان الصليبية ... تذرعت بحماية الشيعة من السنيين ... فضلاً ، بطبيعة الحال ، عن زعمها حماية المسيحيين من اضطهاد السلاجقة » ، كما يذكّرنا « ان الاستعمار التركي ، لكي يضرب عناصر الدولة المتنافرة بعضها ببعض فيضمن بقاءه ، وضع عامداً متعمداً «نظام الملة » الذي يحدد اطار الحكم على اساس الدين ، وخلق بذلك وعياً دينياً بالذات ، وبذر اول بذور الطائفية . وفضلاً عن هذا فإنه هو الاستعمار التركي ، بتعصبه الضيق الافق واضطهاده للشيعة ، الذي زرع الاشواك بين الفرق الاسلامية نفسها ... ثم يأتي الاستعمار الاوروبي بنفسه يستغل الطائفية بلا مواربة وكسياسة مرسومة ... فاحتضن الاقليات وعمل على خلق شعور بكيان خاص لها »[59] . وبعد ان استعمل الارساليات التبشيرية ووضع بعض الجماعات في مواقع التميز الاقتصادي والسياسي والاجتماعي ، اقام مؤخراً اسرائيل كنموذج للكيانات الطائفية . ومن الوسائل التي لجأ اليها الاستعمار الغربي تغذية الفكرة التي توصل اليها بعض المحللين المسلمين من ان الصراع بين الغرب والعالم الاسلامي هو صراع ديني . من هنا تحريض المفوض السامي الفرنسي بقوله في دمشق « لقد عدنا يا صلاح الدين » فاعتبر هذا القول شماتة كبرى . ولذلك يتساءل حمدان : « أمن الغريب اذن ان تلتهب الحماسة الدينية حتى تصبح النبرة الاسلامية ودعوة وحدة المؤمنين هي الشعار المضطرم في طول العالم الاسلامي وعرضه ؟»[60] . وهذه النبرة ذاتها شجعت نبرة مضادة . من هنا ما توصلنا اليه في القسم الاول من ان لكل عصبية عصبية مضادة .

يضاف الى كل ذلك ما توصل اليه جورج قرم في دراسته المتوسعة لظاهرة الطائفية في المجتمعات التعددية ولطبيعة العلاقات بين الطوائف في مجتمعات العصور القديمة المسيحية والاسلامية منها ، مظهراً ان الديانات تتحول مع الوقت من حركات تقدمية الى مؤسسات محافظة رسمية تقدم مصالح الجماعة على مصلحة العقيدة[61] .

كذلك توصل طارق البشري في دراسته للعلاقات بين المسلمين والاقباط في مصر الى ان اخطر ما يتهدد المجتمع هو النيل من تماسك جماعاته ، والى انه يستطيع دفع الاذى عن نفسه فقط في اطار نمو الجامعة الوطنية وليس الجماعة الطائفية . ان الفراغ الذي حدث

---

(٥٨) حمدان ، العالم الاسلامي المعاصر ، ص ٨٩ .

(٥٩) المصدر نفسه ، ص ٨٩ - ٩٠ .

(٦٠) المصدر نفسه ، ص ١٣٢ .

(٦١) جورج قرم ، تعدد الاديان وانظمة الحكم : دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة (بيروت : دار النهار للنشر ، ١٩٧٩) ، ص xv-xiii .

نتيجة ضعف الخلافة العثمانية وغزو الاستعمار البريطاني لمصر تسبب بحصول انقسام بين دعاة الخلافة ودعاة الاستعمار البريطاني واستعملت الطائفية كأداة حزبية سياسية . هذا ما يفسر « الخلاف بين المسلمين والاقباط » كما تجلى في تلك الحملات الصحفية في مطلع القرن العشرين (بين ١٩٠٨ ـ ١٩١١) في مصر و الوطن من جهة ، والمؤيد واللـواء من جهة اخرى ؛ وما تبع ذلك من مؤتمرات قبطية ومؤتمرات مضادة اسلامية . اما الوحدة الوطنية فكانت تتحقق في الازمات الوطنية وبنمو الحركة الديمقراطية وتبلور الوعي القومي[٦٢] .

حسب التنظيم الطائفي ، توزع المسلمون بين سنّة وشيعة واسماعيلية ودرزية وعلوية وزيدية وشافعية واباضية . . . الخ . وتتنوع ضمن الطائفة الواحدة الانتماءات الاثنية والقبلية والمدارس التشريعية والحركات الدينية والاقليمية والمعيشية (المدينة ، القرية ، البادية) والطبقية والالتزامات الخارجية . كذلك توزع المسيحيون بين كاثوليك وارثوذكس وموارنة واقباط وانجيليين . . . الخ . وتتوزع كل من هذه الطوائف حسب الانتماء الاثني فيكون هناك مثلاً ، كاثوليك شرقيون ولاتين وسريان وكلدان وارمن وآشوريون . . . الخ . ويهم ان نميز بين مجرد التنظيم الاجتماعي والتنظيم السياسي الرسمي الذي قد تتبناه الجماعة . اننا نشير هنا الى ان الطائفية قد تتحول الى نظام سياسي رسمي تتبناه شرعياً انظمة الحكم ، وذلك كما يبدو من الصهيونية الاسرائيلية في فلسطين والطائفية اللبنانية . وقد يتمثل هذا التنظيم السياسي الرسمي بنظام اهل الذمة وتحديد دين الدولة . فيما يتعلق بنظام اهل الذمة ، اعتبر اهل الكتاب « اهل ذمة» في الدولة الاسلامية فحق لهم ممارسة دينهم وشرائعهم وعاداتهم مقابل الولاء وايفاء الجزية . وفيما يتعلق بدين الدولة ، بدأ ذلك بتسلط الحكام على الشريعة الاسلامية واستعمالها كأداة للسيطرة ، ونشوء طبقة رجال الدين واندراجهم في ادارة الدولة ، وبتخصيص هوية دين الدولة في الدساتير .

وليست الطائفية ظاهرة جديدة في الوطن العربي . قديماً قال الشاعر ابو العلاء المعري (توفي عام ١٠٥٧م) :

ان الشرائع ألقت بيننا إحناً   وأودعتنا افانين المداوات

وقد افتى ابن تيمية الذي أشرنا اليه سابقاً بتأييد الحاكم ولو كان ظالماً بحجة ان ذلك خير من الفتنة وانحلال المجتمع . ولكن ابن تيمية جعل بذلك قوة الاكراه في جوهر الحكم وامر بطاعة الحكام . وعندما شهدت بعض العهود ميلاً للتحكم والاضطهاد الديني ، اصدر ابن تيمية نفسه عدة فتاوى في شرعية الحرب ضد اصحاب البدع (وقد عنى في من عنى الدروز والنصيرية) . وقد تعرض الموحدون « الدروز » لعدة مذابح شملت « سبي النساء

---

(٦٢) طارق البشري ، المسلمون والاقباط في اطار الجماعة الوطنية (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٠) ، ص ٣ ـ ٦ .

والاولاد وتعليق رؤوس الرجال الموحدين في اعناق اخواتهم وبناتهم ، وذبح الاطفال الرضع في حجور امهاتهم »[٦٣] . ونتيجة للاضطهاد الطائفي نشأت التقية وهي نظام سري يوصي بالكتمان والتظاهر بالموالاة حفظاً للسلامة او تجنباً للاضطهاد . وقد مارس التقية في الاصل الشيعة اتقاء لاضطهاد بني امية فأصبح المؤمنون الشيعة عند التعرض للاضطهاد « يبدون لخلفائهم الطاعة ويضمرون العداء . يظهرون البراءة من علي ، وهم يبطنون له الولاء »[٦٤] . وساير بعض الانصار هذا الوضع فقال احدهم عندما سئل عن سبب عدم تأييده لعلي علناً ، « الصلاة وراء علي اقوم ، والطعام على مائدة معاوية ادسم » . وهذا ما يفسر سرية المعتقدات الدينية عند بعض الطوائف . لقد احترس الموحدون « الدروز » منذ نشأة مذهبهم (مطلع القرن الخامس للهجرة او القرن الحادي عشر للميلاد) في كتمانه واشاحوا عن اعلانه صيانة لانفسهم من الاضطهاد ،فكان المؤمن منهم مثل« القابض على دينه كالقابض على الجمر فسمح له بالحيطة والانكار عند الاضطرار فالله عالم بما تظهرون وما تكتمون »[٦٥] . ومما يروى حول الاضطهاد الطائفي ، واصبح جزءاً من المخزونات النفسية لبعض الطوائف ، ما جرى في عهد الحاكم بامر الله آخر حكام الفاطميين (٩٩٦ ـ ١٠٢٠) الذي اصدر قوانين تجبر الاقباط على ارتداء ما يميزهم عن المسلمين فأمرهم ان يضعوا صلباناً خشبية كبيرة حول اعناقهم . ويروى ايضاً ان مفتي دمشق اصدر عام ١٥١٢ فتوى تبيح الحملات العسكرية على الدروز . كذلك تكثر الروايات حول فظائع تعرض لها افراد وجماعات بعض الطوائف ابان الحكم العثماني .

وفي ما يتعلق بمضمون الاحكام الخاصة بالعلاقات بين الطوائف في الحاضرة الاسلامية ، يقول جورج قرم انها كانت متشابهة بتلك الاحكام التي كانت تمارس في الحاضرة المسيحية . ومع ان بعض الفقهاء المسلمين كانوا ينظرون الى الجزية على اهل الذمة كمكافأة على الحماية ، الا ان العرب المسيحيين « رأوا في دفع الجزية مذلة ومهانة » . وقد أوجب بعض الفقهاء عدم المساواة في تطبيق شريعة الاخذ بالثأر او ثمن الدم . فيما رفض ابو حنيفة ـ ومذهبه معتمد رسمياً في غالبية الاقطار الاسلامية ـ عدم المساواة فتتساوى في نظره حياة الذمي وحياة المسلم ، رأى ابن حنبل ان ثمن دم الذمي يساوي نصف ثمن دم المسلم الا اذا كان القتل عمداً ، ورأى مالك ان ثمن دم الذمي يساوي نصف ثمن دم المسلم اية تكن طبيعة القتل ، ورأى الامام الشافعي ان ثمن دم الذمي لا يعادل سوى ربع ثمن دم المسلم . . ومن هؤلاء لا يقبل سوى ابي حنيفة وحده بانزال عقوبة الموت بالمسلم لو قتل ذمياً . ويذكر قرم بين القيود الاخرى في الحاضرة الاسلامية عدم اهلية الذمي للزواج من مسلمة وللوراثة من مسلم وحتى من الذمية المتزوجة من مسلم[٦٦] .

---

(٦٣) النجار ، مذهب الموحدين « الدروز » ، ص ٢١ .

(٦٤) المصدر نفسه ، ص ٢٣ .

(٦٥) المصدر نفسه ، ص ٢١ .

(٦٦) قرم ، تعدد الاديان وانظمة الحكم : دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة ، ص ٢٥٠ ـ ٢٦١ .

حدثت مثل هذه السلبيات والاضطهادات في الحاضرة الاسلامية والحاضرة المسيحية رغم وضوح عدد من الآيات القرآنية التي تدعو للتسامح مثل : ﴿ لا اكراه في الدين . . . ﴾(٦٧) ، ﴿ وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر . . . ﴾(٦٨) ، ﴿ ولو شاء الله ما اشركوا ، وما جعلناك عليهم حفيظاً وما انت عليهم بوكيل ﴾(٦٩) ، و﴿ . . . لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة . . . ﴾(٧٠) .

ان الاضطهاد ليس امراً دينياً بل هو ظاهرة طائفية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالصراع السياسي الاقتصادي والامتيازات التي تتمتع بها بعض الجماعات على حساب البعض الآخر . ان الترتيب الهرمي الطبقي هو الذي يفسر النزاعات الطائفية والاختلاف في المواقف والاتجاهات السياسية . كلما ازداد حظ الطائفة وكثرت امتيازاتها وارتفعت مكانتها في هذا التنظيم الهرمي الطبقي ازداد ميلها الى اليمين والمحافظة . وعلى العكس ، كلما ازداد حرمانها وتدنت مكانتها ازدادت يسارية ورغبة في تغيير النظام القائم .

هذا ما يبدو لنا تماماً من خلال دراسة الصهيونية والطائفية اللبنانية . توصلت في دراسة سابقة الى ان الطائفية والصهيونية تشكلان نوعاً من الوعي التقليدي الملتزم بتثبيت انظمة نشأت في الاساس من اجل تأمين سيطرة جماعة طائفية على جماعات اخرى . وبين اوجه التشابه بين الصهيونية والطائفية ، رأيت ان كلاً من النظامين يقوم على فكرة خلق وطن قومي لطائفة معينة على حساب الجماعات الاخرى مما يسهم في اضفاء الشرعية على التمييز الطائفي ، وفي تحول البلد الى قاعدة للامبريالية الغربية ، وفي تصلب النظام حتى انه يفقد القدرة على تصحيح اخطائه(٧١) . ان مثل هذه الطائفية تحد من الاندماج الاجتماعي (كما اظهرنا في الفصل الرابع) ، فيقول مثل شعبي ، « اللي بيتزوج من ملة غير ملته بيوقع بعلة غير علته » .

إن الطائفية اذن، مرتبطة بالنظام الاقتصادي السائد في المجتمع . في كتاب حول النزاعات الطائفية في عدد من البلدان منها لبنان ومصر والسودان وقبرص ويوغوسلافيا وغيرها توصلت عالمة الانثروبولوجيا سعاد جوزف (اميركية من اصل لبناني) الى ان هذه النزاعات مرتبطة بانظمة عالمية بالاضافة الى النظام المحلي ، وفي الحالتين تقوم النزاعات على التميز من مواقع النفوذ والجاه

---

(٦٧) القرآن الكريم، سورة البقرة : الآية ٢٥٦ .

(٦٨) المصدر نفسه ، سورة الكهف : الآية ٢٩ .

(٦٩) المصدر نفسه ، سورة الانعام : الآية ١٠٧ .

(٧٠) المصدر نفسه ، سورة المائدة : الآية ٤٨ .

(٧١) حليم بركات ، « الطائفية والصهيونية : بحث مقارن في اشكال الوعي التقليدي ، » آفاق عربية ، السنة ٢ ، العدد ٩ (ايار / مايو ١٩٧٧) ، ص ٢-٧ .

والثروة . لذلك لا تكون النزاعات الطائفية دينية بل اقتصادية بالدرجة الاولى . وبهذا المعنى ، تكون الطائفة اداة في استراتيجية سياسية اقتصادية وليست توجهاً دينياً بحد ذاته(٧٢) .

تكون الطائفية اداة سهلة لاخفاء جوانب الاستغلال الاقتصادي والاستبداد السياسي . يذكر جورج قرم ان « ابناء الاقليات في مصر ـ من اقباط ويهود مصريين ونصارى سوريين ولبنانيين ـ ممن كانوا يهيمنون على جزء كبير للغاية من التجارة والصناعة الكبرى بادروا الى تأويل بادرة جمال عبد الناصر في محاربة التسلط الغربي وتأميم الشركات ، على انها موجهة ضدهم ، متناسين ان الاصلاح الزراعي الذي اعلن عنه في الوقت نفسه مس مساً خطيراً بمصالح الاقطاعيين المصريين الذين هم في غالبيتهم من المسلمين »(٧٣) .

ان الفروقات الطبقية والنظام الطبقي العام هما اللذان يسهمان في حصول النزاعات الطائفية وتجددها ، وليست الفروقات في المعتقد . ان ازدياد الثروة في مجتمعات الخليج العربي ، الذي ادى الى حدوث فروقات طبقية جديدة ، ادى الى ظهور الطائفية بعد ان تغلبت عليها الاتجاهات الوطنية . اشرنا سابقاً الى قول عالم الاجتماع الكويتي محمد الرميحي ان الطائفية انتعشت في البحرين والكويت بعد ان تجاوزها الشعب من خلال نضالاته السابقة . وقد ظهر ازدهار الطائفية هذا من خلال انتخابات المجلس الوطني « فلم ينجح اي سني مثلاً رشح نفسه في منطقة انتخابية اغلبها شيعة ، وكذلك لم ينجح اي شيعي في منطقة انتخابية اغلبها سنّة ، على الرغم من الشعارات والدعم الوطني . وفي الكويت حيث اصبح تقليداً ان هناك دوائر مغلقة على قبيلة او طائفة محددة فالمنطقة التاسعة للعوازم ، ومنطقة شرق للشيعة . . . الخ . هذه المظاهر هي من جملة نتائج سيادة قانون (تصادم المصالح) »(٧٤) .

وجدنا ، اذن ، ان التوتر في العلاقات بين الطوائف يزداد بازدياد تلبد الاجواء التي تعقب ازدهار النفوذ الاجنبي وقيام انظمة يمينية وضعف الاتجاه الوطني واتساع الشقة بين الاغنياء والفقراء . ومثلاً على ذلك ما حدث من تغير في مصر منذ سنة ١٩٧٠ ، اذ عمد النظام الى اثارة موضوع دين الدولة في دستور ١٩٧١ والى التعرض للانجازات العلمانية ، فتبع ذلك توتر في العلاقات بين المسلمين والاقباط وظهرت حركات دينية عديدة. وازداد التوتر سنة ١٩٧٧ عندما فكرت وزارة العدل باقتراح تشريعات تحدد عقاب الردة بالموت وبمنع الربا وقطع يد السارق ورجم الزاني والزانية بالحجارة حتى الموت . رداً على هذه الاقتراحات دعا البابا شنودة الثالث لخمسة ايام من الصيام فاضطرت الحكومة الى سحب هذه التشريعات(٧٥) .

---

(٧٢) Suad Joseph and Barbara L.K. Pillsbury, eds., *Muslim-Christian Conflicts: Economic, Political and Social Origins* (Boulder, Colo.: Westview Press ,1978), pp. 24-28.

(٧٣) قرم ، تعدد الاديان وانظمة الحكم : دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة ، ص ٣١٥ ـ ٣١٦ .

(٧٤) محمد غانم الرميحي ، معوقات التنمية الاجتماعية والاقتصادية في مجتمعات الخليج العربي المعاصرة (الكويت : دار السياسة ، شركة كاظمة ، ١٩٧٧) ، ص ٣٧ .

(٧٥) الاهرام ، ١٥ / ٥ / ١٩٧٧ .

وعلى العكس من ذلك ، وجدنا ان النزاعات الطائفية تخف في فترات الكفاح الوطني وقيام حكومات وطنية . لقد تمكن المصريون من جمع صفوفهم في ازمنة الانتفاضات الوطنية في سبيل الاستقلال ، كما حدث في ثورة ١٩١٩ وعهد سعد زغلول . اذن ، فيما كانت المراحل الوطنية تشهد موقفاً موحداً من قبل المصريين اقباطاً ومسلمين ، فإن النزاعات او التوترات كثيراً ما كانت تعود للظهور في فترات انحسار التيار الوطني . ان هذا التعميم يصدق على البلدان العربية التعددية الاخرى .

٢ ـ العلمنة

كنا قد تناولنا فكرة العلمنة او العلمانية في اطار الاندماج الاجتماعي والسياسي[٧٦] وحددناها بأنها نظام عقلاني يتساوى امامه جميع اعضاء المجتمع في الحقوق والواجبات ويشمل فصل الدين عن الدولة ، والغاء الطائفية السياسية ، وتعزيز المحاكم المدنية ، وتوحيد قانون الاحوال الشخصية ، ووضع السلطة في الشعب ، واعتبار القوانين نسبية تتغير بتغير الاحكام والظروف والازمنة ، وتعزيز الثقافة العلمية ، وتحرير الدين من سيطرة الدولة . . . الخ .

ونتوسع في هذا الفصل في تحديد مفهوم العلمنة واثارة القضايا الرئيسية الناشئة المتعلقة بهذا الموضوع الحساس الذي يساء فهمه خاصة في الوطن العربي، فيقترن في اذهان البعض بالالحاد والمادية والغاء الدين والتخلي عن الايمان والتحيز لدين معين او ضده من موقع دين آخر ، وهو بعيد عن ذلك .

يذكر بسام الطيبي ان مصطلح العلمنة (Secularization) مستمد من الكلمة اللاتينية (Saeculum) الذي يعني جيل، واصبح يعني الاهتمام بشؤون هذا العالم. وقد رافق مفهوم العلمنة نشوء المجتمع الصناعي الحديث مستمداً دوافعه الاولى من الاتجاهات الاصلاحية ضمن الكنيسة المسيحية، وتبنته الحركات التقدمية[٧٧] .

ويجدر بنا قبل النظر في مدى تحقيق العلمنة وامكانية ذلك في المجتمع العربي ان نتعرض لبعض المفاهيم الخاطئة حول العلمنة .

يعتبر البعض ان العلمنة مستوردة من الغرب وغريبة عن طبيعة المجتمع العربي . في الواقع ان العلمنة مبدأ انساني وقناعة تمت تدريجياً في اوساط وبلدان مختلفة نتيجة لتحولات اجتماعية بنيوية ولتجارب انسانية عالمية . وقد اظهرنا انها أتت في المجتمع العربي استجابة لمشكلات وحاجات اساسية متداخلة منها الحاجة للاندماج الاجتماعي في مجتمع مجزأ ، والى تساوي المواطنين امام القوانين بصرف النظر عن انتماءاتهم ، والحد من اساءة استعمال

---

(٧٦) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب .

(٧٧) Bassam Tibi, «Islam and Secularization,» in: Mourad Wahba, ed., *Islam and Civilization* (Cairo: 'Ain Shams University Press, 1982), pp. 65-79.

الدين من اجل اغراض سياسية وطبقية وفئوية ، والمساواة بين المرأة والرجل ، والحد من سيطرة الاتجاه السلفي الغيبي والتوكيد على الحداثة والمستقبل والثقافة العلمية ، وتبدل فهمنا للقوانين ، من اعتبارها اقانيم مطلقة مقدسة صالحة لكل مكان وزمان الى اعتبارها مبادىء اجتماعية عامة نسبية متبدلة بتبدل الظروف والامكنة ، يصيغها الانسان ويعيد صوغها في خدمة الانسان والمجتمع ، وتبدل مفاهيمنا عن الحاكم والدولة والسلطة ، من اعتبارها تجسيداً لارادة الهية الى اعتبارها تعبيراً عن ارادة انسانية وادوات اجتماعية لتنظيم المجتمع ، واستبدال الانظمة العنصرية مثل الصهيونية والطائفية بانظمة علمانية ، ومنع استغلال الدين والهيمنة عليه من قبل الدولة والسلطات والعائلات الحاكمة . اصبح العرب في العصر الحديث يؤكدون على الصفة المجتمعية للدولة والسلطة والحكم ، وليس على الصفة الالهية ، فهي «حاصل علاقات انسانية واقعية وليس انعكاساً لارادة الهية»[78] . ويتصل بذلك اعتبار العلمنة للقوانين مبادىء اجتماعية نسبية متطورة مرنة تنبثق عن الواقع ويضعها الانسان بضوء مصالحه وحاجاته وقضاياه، وليست اقانيم مطلقة مقدسة صالحة لكل مكان وزمان فتمارس بشكل طقوسي حرفي .

واعتبر آخرون العلمنة موقفاً ايجابياً وليس سلبياً من الدين اذ يرى فيها وضع حد لاساءة استعماله من قبل الطبقات الحاكمة اما كأداة قمعية او كتفسير يخدم اغراضاً سياسية محددة ويسوّغ التسلط ويعلّم المؤمن القناعة بحرمانه والطاعة لاسياده . وتحرص هذه العلمنة على عدم الاكراه في الدين وحق الانسان بالاختيار وبأن يكون انساناً بالدرجة الاولى وليس مجرد عضو في طائفة . وفي الواقع ان العلمنة لم تقلل من اهمية الدين ان كان من حيث الايمان او الممارسة في المجتمعات التي تبنتها وعملت على تطبيقها .

ويرى البعض العلمنة بديلاً للنظام الصهيوني العنصري في فلسطين فيطالب بانشاء دولة ديمقراطية علمانية يتعايش فيها ابناء وبنات جميع الطوائف دون تمييز . هذا ما سعت اليه المقاومة الفلسطينية بعد ١٩٦٧ . ويبين النتائج السلبية لوجود اسرائيل في المنطقة العربية انها نموذج للدولة الدينية الطائفية . وهناك من يعتبر ان العلمنة تشدد على مبدأ الحرية الفردية فتمنح المواطن مهما كانت طائفته حرية الاختيار في احواله الشخصية وفي ان يختار رفيق او رفيقة حياته وان يعقد زواجه امام السلطة المدنية او السلطة الطائفية او كليهما بدلاً من اضطراره الى عقدها فقط امام سلطة طائفته .

ورأى البعض خطأً ان المسيحية تختلف جوهرياً عن الاسلام بالنسبة لموقفها من العلمنة . ويعود هذا الخطأ جزئياً على الاقل لعدم التمييز بين النصوص والكنيسة والسلوك اليومي الفعلي ، وبين الدين والطائفة . واذا كان من فرق حقيقي بين المسيحية والاسلام في

---

(٧٨) فضل شلق ، «مفهوم العلمانية : تقديم ،» ورقة قدمت الى : مؤتمر «حول العلمنة والهوية العربية» ، بيروت ، ٢٠ - ٢١ شباط / فبراير ١٩٧٦ ، **وقائع مؤتمر حول العلمنة والهوية العربية ، ٢٠ - ٢١ شباط (فبراير) ١٩٧٦** (بيروت : مؤسسة الدراسات والابحاث اللبنانية ، ١٩٧٦) ، ص ٥١ .

هذا المجال فهو ان المسيحية سيطرت لمدة على الدولة وحافظت على استقلالها النسبي ، بينما سيطرت الدولة الى حد بعيد على الاسلام وسلبته بعض استقلاله خاصة في بعض البلدان والفترات الزمنية . معيارياً يجب على الحاكم السياسي ، ان يخضع للشريعة كما يفسرها العلماء . اما في الواقع ، فإن علماء الدين « كانوا في مختلف عصور التاريخ الاسلامي . . . خاضعين سياسياً واقتصادياً لحكم السياسيين . ان اعتمادهم على السلطة السياسية المسيطرة هو الذي حدد تفسيرهم للشريعة»[٧٩] . كذلك يقال نظرياً ان الاسلام اختلف عن المسيحية بعدم وجود طبقة كهنوتية ، ولكن الواقع يدل على ان طبقة من علماء الدين نشأت فعلاً في التاريخ الاسلامي ولعبت الدور الذي لعبته الطبقة الكهنوتية في المسيحية . من هنا اصطدام المصلحين المسلمين من امثال الافغاني بالعلماء والمؤسسة الاسلامية الرسمية .

وفيما يتعلق بالمسيحية هناك ايضاً فجوة بين الواقع والنظرية التي تقول بالفصل بين شؤون الارض وشؤون السماء. يقول القانوني ادمون رباط ان « المسيحية ما لبثت ان تحولت منذ زمن مبكر من ديانة تقدمية . . . الى ديانة دولة ، الى ديانة واحدة ، وحيدة ، الزامية ، رسمية ، للامبراطورية »[٨٠] . لقد تحققت العلمنة في الغرب بعد كفاح تاريخي طويل ومرير ضد الكنيسة ومؤسساتها ومفكريها ونتيجة للمنازعات بين الطوائف ، وظهور القومية ، واصرار الكنيسة على السيطرة على الدولة . وكانت الكنيسة المسيحية تعتبر العلمنة ثورة عليها وتصر على ان الحاكم « هو في الكنيسة وليس فوقها » . ويقول جورج قرم انه منذ « اتحدت الكنيسة والدولة في اطار اجتماعي قانوني واحد وغدت الشريعة الدينية جزءاً لا يتجزأ من نظام الامبراطورية صار كل تساؤل حول العقيدة الرسمية يعتبر مساساً بالنظام العام [٨١] وانحرافاً عن الدين ، وكان يقابل بعدم التسامح والقمع . ويمكننا ان نقول ان التحالف الذي شهدته بعض البلدان العربية بين رجال الدين والعائلات الحاكمة هو اشبه ما يكون بذلك التحالف بين البابوات والملوك وان اختلفت الغاية ، ذلك ان بعض البابوات كانوا لامد طويل من الزمن من اشد المتحمسين للحملات الاستعمارية كما ان الملوك بدورهم كانوا يجمعون بين الفتح وبين التبشير الانجيلي »[٨٢] . وكما بشر بعض الفقهاء بطاعة السلطان حتى ولو كان جائراً ، فإن بولس الرسول امر بقوله ، « لتخضع كل نفس للسلاطين الفائقة . لانه ليس سلطان الا من الله ، والسلاطين الكائنة هي مرتبة من الله . حتى انه من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله »[٨٣] . وفي أواخر الستينات من القرن العشرين وجه الكاردينال بولس بطرس المعوشي بطريرك انطاكية وسائر المشرق رسالة الى « جميع ابناء طائفته المارونية » قال فيها : « من احترام الله والانسان احترام السلطة التي تمثل الله » . (النهار ٥ شباط / فبراير ١٩٦٩) .

(٧٩) Bassam Tibi, «The Renewed Role of Islam in the Political and Social Development of the Middle East,» *Middle East Journal,* vol. 37, no. 1 (Winter 1983), p. 4.

(٨٠) قرم ، تعدد الاديان وانظمة الحكم : دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة ، ص ٩ .

(٨١) المصدر نفسه ، ص ١٣٢ .

(٨٢) المصدر نفسه ، ص ١٣١ .

(٨٣) المصدر نفسه ، ص ١٣٧ ، او الكتاب المقدس ، رسالة بولس الرسول الى اهل رومية ، الاصحاح الثالث عشر : السطران ١ ـ ٢ .

في المشرق ، تضامن رجال الدين المسيحيون مع العلماء المسلمين السلفيين في محاربة العلمنة . يذكر جورج قرم ان الدوائر الكهنوتية المسيحية قاومت تطوير التعليم العام مقاومة عنيفة (وما تزال تفعل ذلك في لبنان) . ويورد بياناً لكاهن من بغداد عام ١٩٣٠ جاء فيه : « بموجب خطة مصممة ، تنزع وزارة التربية تدريجياً ادارة المدارس من ايدي رجال الدين لتسلمها الى العلمانيين . وقد بات اليوم على رأس جميع المدارس . . . مدراء علمانيون (مسيحيون ومسلمون) متخرجون من دار المعلمين العليا في بغداد . . . والمعلمون العلمانيون المتأهلون في بغداد يحشون رؤوس الاولاد بالدعاية العروبية ويضعفون فيهم احساسهم بقوميتهم الخاصة »(٨٤) .

وفي لبنان يستمد النظام الطائفي سنده الاول ليس من المسلمين بل من التيارات المحافظة المنتشرة بين المسيحيين الذين هم اصحاب المصلحة الفئوية باستمرار هذا النظام ، وما قول هؤلاء بالعلمنة في بعض تصريحاتهم الا محاولة منهم لاحراج قادة المسلمين غير العلمانيين . كما يقاوم بعض رجال الدين المسلمين قانون الاحوال الشخصية العلماني ، باعتبار ان الزواج المدني يمس بالمعتقدات الاسلامية ، فإن بعض رجال الدين المسيحيين يقاومون بدورهم هذا القانون لأنه يمس بالمعتقدات المسيحية ، اذ قد يسن حق الزواج المختلط وحق الطلاق اللذين ترفضهما الكنيسة . من ناحية اخرى ، اظهر المفكرون المسيحيون الوطنيون نزعة عداء قوي لرجال الدين ووجدوا في الولاء الطائفي خطراً على الحياة القومية .

يعتقد البعض ، وخاصة رجال الدين المسلمون والمستشرقون الغربيون ، ان العلمنة مخالفة للاسلام باعتباره ايماناً وعقيدة وشريعة تشمل احكام الاحوال الشخصية (زواج ، طلاق ، ارث ، حقوق وواجبات الرجل والمرأة) ، والمدنية (معاملات و مبادلات من بيع وشراء) ، والجنائية (الجرائم والعقوبات) ، والمرافعات (القضاء والشهادة واليمين) ، والدستورية (نظام الحكم واصوله وعلاقة الحاكم بالمحكوم) ، والدولية (معاملة الدول الاسلامية لغيرها ومعاملة غير المسلمين في الدولة الاسلامية) ، والاقتصادية والمالية (تنظيم العلاقات المالية) . . . الخ .

يشدد المستشرقون على مخالفة الاسلام للعلمنة ـ وربما كان من الاسهل اقناع المسلمين من اقناع المستشرقين بامكانية التوافق بين الاسلام والعلمنة ـ مستعينين بالنصوص المجردة وبالعودة الى زمن ازدهار علم السياسة الاسلامي من الماوردي الى ابن تيمية . وبتشديد المستشرقين على الاختلاف بين المسيحية والاسلام في هذا المجال ، جردوا الاسلام من بعده الروحي « ومالوا الى تقزيم الدين الاسلامي باختصاره الى مضمون بعض الاحكام . . . ولذلك لا يملك المرء ان يدفع عن نفسه الشعور بأن منطق المستشرقين ذاك يكمن وراءه في كثير من الاحيان . . قدر من التجريح ـ الواعي او اللاواعي ـ بالاسلام »(٨٥) . من هذا المنطلق اكّد المستشرق مورو بيرغر على

---

(٨٤) قرم ، المصدر نفسه ، ص ٣٠٧ .

(٨٥) المصدر نفسه ، ص١٩٣ .

« الصلة الوثيقة بين الاسلام والحكم العربي » ، وبأن « المسلم العادي . . . ينسب كل الاشياء العربية الى دينه الخاص » ، وبأن « المسلمين العرب يستصعبون ان ينظروا الى المسيحيين كعرب حقيقيين » ، وبأن الاسلام « لا يقر أي فصل بين الدين والدولة »(٨٦) .

وبصرف النظر عما يمكن ان يقال حول رفض المسلمين للعلمنة ، فإنه يجدر بنا ان نشير الى الحقائق التالية :

أ ـ ان الحاكم في البلدان الاسلامية لم يعد إماماً اوخليفة ،بل سلطاناً ، ولم تعد الامة موحدة بل مجزأة . ان الطبقات الحاكمة تسيطر على مؤسسات الدين ورجاله وتستعمله لمصلحتها الخاصة ، وليس العكس . من هنا قول جمال حمدان ان الاسلام « عانى كثيراً من استغلال الدين لخدمة السياسة او تغطية اغراضها »(٨٧) .

ب ـ ليس بين المسلمين الآن من يؤمن حقاً بأن الحاكم هو ظل الله على الارض ، وعلى الجماعة القبول به اياً كان واطاعته حتى ولو كان ظالماً، وانه لا يجوز خلعه خوفاً من الفتن .

ج ـ يدرك المسلمون دون شك ان البيعة تحولت الى مظهر شكلي وانتفى عنها معنى الاختيار الحر ، وان الفقهاء المتزمتين هم وحدهم الذين طالبوا باسترشاد الشريعة وحدها واتباعها اتباعاً حرفياً لكونها صالحة لكل مكان وزمان . بل ان الغالبية العظمى من المسلمين ترى ان للضرورات احكامها وان للمصلحة العامة معيارها الخاص .

د ـ ربما كان من دوافع اغلاق باب الاجتهاد تطلع الى تحرر الفقهاء من الاحراج الذي تسببه ضغوط السلطة والى تجنب تحمل الدين مسؤوليات اخطاء السلاطين . مع ذلك استمرت اساءة استعمال الدين من قبل الحكام ، فقد اصدر حديثاً شيخ الازهر فتوى تدعم اتفاقية السلم مع اسرائيل في الوقت الذي رفضها المسلمون في جميع اقطارهم . في مثل هذه الحالات تعمل العلمنة لمصلحة النقاء الديني وتحرره من ضغوط الدولة عليه . ورد في رواية عربية ان الطبقة الحاكمة في العراق قبل ١٩٥٨ كانت تقوم بالاكثار من بناء الجوامع ومراكز الشرطة في سبيل ترسيخ « خوف الله وخوف السلطة »(٨٨) في نفوس المواطنين. وقد جرى تعاون بين الحكام والعلماء في هذا السبيل ، فتمكن الحكام من السيطرة على الشريعة بالسيطرة على العلماء الذين فقدوا فعلاً مسؤولية تطبيق الشريعة واكتفوا بالتصريح الرسمي (دون تنفيذ) ان دين الدولة الاسلام ، ومن خلال السيطرة على الدين تمكن الحكام من السيطرة على الدولة والمجتمع .

وفي العصر الحديث لم يجمع العلماء المسلمون حول موقف الاسلام من العلمنة وفصل

---

(٨٦) Morroe Berger, *The Arab World Today* (New York: Doubleday, 1962), pp. 29-30.

(٨٧) حمدان ، العالم الاسلامي المعاصر ، ص ١٢٥ .

(٨٨) Jabra Ibrahim Jabra, *Hunters in a Narrow Street* (London: Heinemann, 1960), p. 102.

الدين عن الدولة[٨٩] . واظهر حديثاً محمد احمد خلف الله « ان الشريعة الاسلامية لا تعارض ابداً قيام دولة علمانية في اي بلد عربي » وذلك للاسباب التالية :

أ ـ ان القرآن لم يطالب المسلمين بصيغة معينة في تنظيم الدولة واختيار رئيس لها .

ب ـ ان الدولة العلمانية انما قامت في مواجهة الدولة التي يدعي رؤساؤها ان سلطتهم مستمدة من الله وليس من الناس . وقد حارب القرآن سلطة رجال الدين واخضع العلاقة بين الناس لظروف الحياة فأصبحت قابلة للتغيير .

ج ـ بما ان الشريعة الاسلامية جعلت امر قيام الدولة وتنظيمها من مسؤوليات الناس ، اصبح من حق الناس ان يفعلوا ذلك على اساس المصلحة العامة التي قد تختلف باختلاف الازمنة والامكنة .

د ـ اجاز بعض المفكرين من المسلمين تقدم المصلحة العامة على النص والاجماع ، عند التعارض في المسائل السياسية والدنيوية .

هـ ـ ان تولي الانسان لمسؤولية نظام الدولة في عصرنا هذا يتطلب ان يكون هذا النظام علمانياً[٩٠] .

يعتبر البعض خطأ ان العلمنة لا يمكن ان تتحقق في المجتمع العربي ، وانه من الافضل تجنيب الحركة الوطنية هذه المعركة وعدم احراجها والحديث بدلاً من ذلك عن الصراع بين الحداثة والسلفية . في الواقع ان غالبية البلدان العربية تبنت جوانب اساسية من العلمنة شكلاً ومضموناً وذلك منذ مطلع القرن التاسع عشر . توصل محمد علي في مصر الى الحكم بمساعدة علماء الدين ، غير انه انقلب عليهم وجردهم من قواعدهم الاقتصادية بنقل الاوقاف الى الدولة والحد من نشاطاتهم التربوية والقانونية والاجتماعية . وبمرور الوقت تأسست وزارات خاصة تؤدي الوظائف التي كان يقوم بها رجال الدين . ومع ان الملك فؤاد وولده فاروق حاولا استعمال المؤسسة الدينية الرسمية في صراعهما مع الوطنيين الاحرار، الا ان الانجازات العلمانية استمرت. وجاءت ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ لترسخ سيطرة الدولة على المؤسسة الدينية ، فصدرت عن الازهر عدة فتاوى تدعم موقف الدولة في محاولاتها لتنظيم الاسرة وتحسين اوضاع المرأة ، وتطبيق مبادىء اشتراكية . غير ان هذا التيار لم يستمر بعد وفاة عبدالناصر فنص دستور ١٩٧١ على ان دين الدولة الاسلام، وحاول مجلس الشعب ان يسن قوانين مستمدة من الشريعة تتعلق بالردة والفائدة والسرقة

---

(٨٩) انظر كتابات عبد الرحمن الكواكبي : **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** ، ومقالاته في جريدة **المقطم** ، العددان ٣١٤٨ و٣١٤٩ . انظر ايضاً : علي عبد الرازق ، **الاسلام واصول الحكم** ، وخالد محمد خالد ، **من هنا نبدأ** .

(٩٠) محمد احمد خلف الله ، « العروبة والدولة العلمانية ، » **المستقبل العربي**، العدد ٥ (كانون الثاني/ يناير ١٩٧٩)، ص ٤٦ ـ ٥٤ .

والزنا ، مما تسبب بحصول توتر بين العلمانيين والدينيين التقليديين ، وبين جماعات متعصبة من الاقباط والمسلمين . وظهرت عدة تنظيمات دينية مثل « جماعة التكفير والهجرة » و«جند الله » و« النضال الاسلامي » و« منظمة التحرير الاسلامي » ، ونشط « الاخوان المسلمون » وظهرت مجلتا الدعوة و الاعتصام ، وكثرت الكتابات حول هذه الحركات وغيرها في البلاد العربية وايران[٩١] .

وفي تونس تمت بعض الانجازات العلمانية المهمة فعدل قانون الاحوال الشخصية ، بحيث منع تعدد الزوجات وأنيط الطلاق بالمحاكم المدنية وفق قوانين علمانية ، والغيت بعض المؤسسات الدينية من تربوية وغيرها ، وجردت طبقة العلماء والطرق الصوفية من الكثير من قوتها .

وبين الانجازات العلمانية وضع قانون مدني كالذي قام به عبد الرزاق السنهوري الذي تلقى دراسته القانونية في فرنسا وذلك بتكليف من الحكومة العراقية ، وقد تبنت بعض الحكومات مثل سوريا والاردن وليبيا هذا القانون المدني . ومن الانجازات الاخيرة صدور قانون الاسرة في اليمن الجنوبي منتهجاً نهجاً علمانياً .

وفي الوقت الذي يحدد الميثاق الوطني الجزائري (١٩٧٦) « ان الشعب الجزائري شعب مسلم . وان الاسلام هو دين الدولة . والاسلام هو احد المقومات الاساسية لشخصيتنا التاريخية »[٩٢] ، نجد انه من ناحية اخرى يؤكد على انه « هو المصدر الاسمى لسياسة الامة وقوانين الدولة »[٩٣] .

وقد استندت هذه المحاولات الى اعتبار الاحكام القرآنية نصائح دينية اخلاقية في الدرجة الاولى، والى ان المؤسسة الكهنوتية التي تكونت في الاسلام مع الوقت افقدت الدين الاسلامي حيويته الاولى واندفاعه الثوري وجمدت الشريعة وارتهنت بالسلطات القائمة تماماً كما حدث للمسيحيــة في الغرب فأذعنت لتوجيهات الحكام وحرّضت المؤمنين على الطاعة (لا على التمرد والجهاد) .

نستنتج من كل ذلك ان موقع الجماعة الدينية في المجتمع واوضاع البلاد والظروف المحيطة بها هي التي تقرر الى حد بعيد موقفها من العلمنة . ان الطوائف المسيحية في

---

(٩١) انظر : Ali E. Hillal Dessouki, ed., *Islamic Resurgence in the Arab World* (New York: Praeger, 1982); Mohammed Ayoob, ed., *The Politics of Islamic Reassertion* (New York: St. Martin's Press, 1981); Yvonne Yazbeck Haddad, *Contemporary Islam and the Challenge of History* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1982), and Saad Eddin Ibrahim, «Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Note and Preliminary Findings,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 12 (1980), pp. 423-453.

(٩٢) جمهورية الجزائر الديمقراطية الشعبية، الميثاق الوطني (الجزائر: وزارة الاعلام والثقافة، ١٩٧٩)، ص ٥٢ .

(٩٣) المصدر نفسه ، ص ٥ .

لبنـان ، وخاصـة الطائفـة المارونيـة ، هي التي تتمسك بـالنظام الـطائفي ومـا يقـال من قبـل احزابها حول العلمنة يقصـد منه مجـرد احراج المؤسسـة الاسلامية . وربما يحمل المسلمون في لبنـان راية العلمنـة في المستقبـل ، كـما يبـدو من بـوادر بعض المفكـرين والاحـزاب ، بسبب تضررهم من النظام الطائفي . نستند في توقعنا هذا على مقولتنا بأن اوضاع الجماعة المسلمة هي التي تقرر في الواقع موقفها من العلمنة .

يذكر جمال حمدان ان في العالم اكثر من ٦٧ دولـة يوجـد فيها مسلمـون بنسبة او اخـرى قـد تبدأ من ١ بـالمائـة وتنتهي حتى ٩٩ بـالمـائـة ، ومن هـذه الـدول ٥ في اوروبـا ، و٢٣ في آسيا ، و٣٩ في افريقيـا . هناك دول اسـلامية (٢٩ دولـة لا تخلو من اقليات غـير مسلمة) ، ودول نصف اسلامية مثل لبنان واثيوبيا ونيجيريا وتشـاد (وهي دول الثنائيـة الدينيـة و« ميزان الـرعب الـطائفي ») ، ودول الاقليـات الاسـلاميـة التي تؤلف اكـثر من نصف دول العـالم الاسلامي ، وفي مثل هذه الدول « لا يمكن ان تكون للاسـلام تطلعـات سياسيـة فعالـة ، ولا يملك على الاكثر الا رغبة انفصالية مكبوتة لا امل في تحقيقها »(٩٤) .

المهم هنـا ان نتساءل حـول مـوقف المسلمـين كـأقليـات من العلمنـة ، ولنـأخـذ مثـالاً حسيـاً . مجتمع بورما في جنـوب شرق آسيـا ، يتصف هـذا المجتمـع بـالتعـدديـة الـطائفيـة ، والمسلمـون اقلية فيـه . ومن الطريف ان الاقليـة المسلمـة في هـذا البلد حملت رايـة العلمنـة داعية لفصل الـدين عن الدولـة ومعارضـة محاولات حكـومة بـرما لجعـل البوذيـة (وهي دين الاغلبية) دين الدولة . لقد اعلن قـادة المسلمين ان جعـل دين الاغلبية دينـاً للدولة لا يخـدم قضيـة وحدة المجتمـع مستشهدين بـالآية القـرآنية ﴿لا اكـراه في الدين . . .﴾(٩٥) . قـال السيد رشيـد (وكان في حينـه وزيراً مسلماً في الحكـومـة) ، « انـا مسلم ، وكمسلم اعتقـد ان لا اكـراه في الـدين . كل انسـان يجب ان يكون حـراً في تبني وممارسـة اي دين يحب . انني شديـد التخوف من تبني الـدولة لـدين ما ، اذ سيكـون في ذلك اثـر نفسي عميق على البـوذيـين في البـلاد فهم سيتصـورون حينئـذٍ ان لهم دوراً متميـزاً في حياة البـلاد الادارية والاقتصـادية والاجتمـاعية والتـربويـة . ان قيام دين للدولـة سيفتح البـاب امام المتطرفين للتقدم على اساس ديني بمزيـد من الطلبـات . لقد سبق ان بـدرت عدة مؤشـرات في هذا الاتجاه . . فقُـدّمت اقتراحـات . . بأن يكـون الرئيس والـوزراء ورئيس القضـاة ورئيس المجلس النيـابي وقـائـد الجيش من البوذيين . لن يكـون من السهل عـلى الحكومـات القادمـة ان تقاوم مثـل هذه الـطلبات . ان مثـل هذا الـوضع سيؤدي الى صراعـات نحن بغنى عنهـا . . . ان اية محـاولة من قبـل الاكثريـة الدينيـة لتؤمن لنفسهـا امتيـازات ادارية او اقتصادية او اجتماعية او تربوية على اساس ديني ستقاومها الاقليات الدينية »(٩٦) .

ان في كـلام السيد رشيـد عظة مهمـة ليس للبنان فحسب بـل لسائـر البلدان العـربيـة

---

(٩٤) حمدان ، العالم الاسلامي المعاصر ، ص ١١٢ .

(٩٥) القرآن الكريم ، سورة البقرة : الآية ٢٥٦ .

(٩٦) Donald E. Smith, ed., *Religion, Politics, and Social Change in the Third World* (New York: Free Press; London: Macmillan, 1971), pp. 26-28.

وخاصة التعددية منها ، فالعلمنة تقتضي تأمين الاندماج الاجتماعي ومساواة جميع اعضاء المجتمع امام القانون .

لقد اهمل جمال حمدان ان يشير الى التنوع الطائفي ضمن الاسلام ، فالمسافات الاجتماعية النفسية بين طوائفه قد لا تقل احياناً عن تلك التي بين الاسلام والاديان الاخرى . تبين لي من دراسة لعلاقة العامل الديني بالانتخابات النيابية في منطقة الشوف في لبنان في مطلع السبعينات ان هناك قرى تقطنها طائفة واحدة دون غيرها (قرى مسيحية ، او سنية ، او درزية) ، وقرى مختلطة . ومن الملفت للنظر ان هناك قرى مختلطة سنية - مسيحية ، ودرزية - مسيحية ، وليس هناك قرية واحدة سنية - درزية . وربما لا نجد قرى سنية - شيعية في جنوب لبنان(٩٧) .

من هنا ضرورة رسوخ العلمنة في ايديولوجية الحركة الوطنية العربية التقدمية التي حرصت ، كما يقول سعد الدين ابراهيم ، « منذ بعثها الحديث في اواخر القرن الماضي واوائل هذا القرن ، على ان تركز على ابراز طبيعتها العلمانية »(٩٨) . وقد تم تفسير الدين بضوء المصلحة القومية وليس العكس .

بعد هذا يجوز لنا ان نتساءل مع جمال حمدان : « أليس هناك اذن دولة او دول دينية بمعنى الكلمة في عالم الاسلام اليوم؟» ونجيب معه بوضوح انه من المؤسف « ان النظم السياسية القليلة التي تتخذ من الاسلام بالفعل اساساً للحكم والسلطة ليست الا ثيوقراطيات رجعية متخلفة متحجرة تمثل ربما اسوأ دعاية ممكنة لفكرة الدولة الدينية الاسلامية . وبعض هذه الدول الثيوقراطية تدهورت من اسف الى ادوات للقهر السياسي وتكريس التخلف والجمود ، والى قوى سلفية تسعى الى العودة الى الماضي وتعادي التطور باسم الدين »(٩٩) .

٣ - الدين الشعبي والدين الرسمي

كما تقتضي دراسة الحياة الدينية من زاوية علم الاجتماع ، التمييز بين الدين والطائفة ، فإنها تقتضي ايضاً التمييز بين الدين الرسمي والدين الشعبي .

يتمثل الدين الرسمي بالتشديد على النصوص والشريعة والتوحيد والسنة والوحي ومساواة المؤمنين امام الله (غياب الوسيط بين المؤمن والله) ، ويمارس على الاغلب في المدن ومن قبل المثقفين ورجال الدين الرسميين . ويتمثل الدين الشعبي بالتشديد على

---

(٩٧) حليم بركات ، « العامل الديني والانتخابات النيابية في لبنان : نزعة نحو استقطاب طائفي ، » **مواقف** ، السنة ٤ ، العددان ١٩ و٢٠ (١٩٧٢) ، ص ٩ - ١٠ .

(٩٨) سعد الدين ابراهيم ، **اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة : دراسة ميدانية** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٠) ، ص ١٣٩ .

(٩٩) حمدان ، **العالم الاسلامي المعاصر** ، ص ١٠١ .

الاختبار الروحي والتدرج في علاقة المؤمن بالله وذلك بالتعبد للاولياء والمزارات ، وعلى التأويل والرموز والصور والاشخاص اكثر من الكلمات والقواعد المجردة ، ويمارس في الاغلب في القرى واحياء المدن الفقيرة . تبرز في الدين الرسمي الكلمة والسنة فيما يبرز في الدين الشعبي الشخص والوجدان .

ويقوم بين الدين الرسمي والدين الشعبي صراع يتخذ مظاهر عدة في الحياة اليومية ، فيسيطر الاول في المدن عادة بينما يسيطر الثاني في الريف ، ويبرز عندما تتسع المسافة بين المتعبد والمعبود ويصبح الله اكثر تجريداً واقل تجلياً . إذ لا تكتفي الطبقات الشعبية الفقيرة العاجزة بالتعاليم المجردة ، بل تحتاج الى وسيط يتجسد في شخص صالح يتحسس مآسيهم ويساعدهم على حل مشكلاتهم وينصرهم ضد ظالميهم ويتكلم لغتهم . على العكس من ذلك ، لا يحتاج المتعلمون والاغنياء والمتسلطون الى وسيط فيشددون على النص والوحي والسنة والشريعة . من هنا كثرة وجود قبور الاولياء والمزارات والزوايا والطرق الصوفية في القرى واحياء المدينة الفقيرة المحرومة ، وندرتها او غيابها في المدن حيث تتمركز السلطة الدينية الرسمية وسلطة الدولة .

يذكر محمد العبدالله في تحقيق له حول المزارات في لبنان ، ان المزار يلعب دور الوسيط بين المؤمن العادي والله ، « فبينما يتخذ الدين مستوى نخبوياً نظرياً في النصوص والتفاسير لا يقوى على ارتقائه العامة ، يؤمّن المزار علاقة مباشرة مجسدة (في البناء ، وفي شخص الولي نفسه وفي الاحلام والرؤى) ، فيشكل بديلاً شعبياً للنص الديني ونوعاً من الاجتهاد في هذا النص . ووجه الاجتهاد ان النص الديني لا يحتوي مثل هذا الامكان لتدخل الغيب تدخلاً مباشراً ويومياً في حياة الانسان ، فهناك ثواب وعقاب في نهاية هذه الحياة ، وهناك واجبات على المؤمن ان يقوم بها محددة وواضحة . يقيم النص الديني الصلاة بين المؤمن والله دفعة واحدة يصبح بعدها الله تجريداً ويبقى الانسان على الارض . المزار اجتهاد في هذه العلاقة لجهة جعلها دائمة ويومية وعند الطلب ، اي متلائمة مع حاجات البشر المادية في تفاصيل حياتهم المادية . فمن المسجد (في الاسلام) حيث يتم الاتصال الروحي بالله عبر الصلاة ، ينتقل المؤمن الى المزار حيث الهموم والمشاكل والازمات المفاجئة التي تفتش عن حلول وتلبيات فورية . في الدين يعمل الانسان لآخرته بينما في المزار يعمل لدنياه »[(١٠٠)] .

ويتناول محمد المرزوقي مسألة الاعتقاد بالاولياء بين قبائل الجنوب التونسي من زاوية اهل المدينة ، فيشير الى رسوخ هذا الاعتقاد في القلوب ، والى تضخم عدد الاولياء الذين يخشاهم الناس ويستمدون منهم البركة ، « فامتلأت ارض الجنوب بقبابهم واضرحتهم وزواياهم ، فلا تكاد تدخل قرية حتى تظهر قباب اضرحتهم صغيرة وكبيرة الى جانب علامات تتمثل في دوائر وفي زوايا واركان تجمعت فيها قناديل عتيقة من الفخار ، وكلها ترشد الى اماكن تيمنت بحلول اولياء صالحين وصالحات

---

(١٠٠) محمد العبدالله ، « المزار : ذلك الوسيط المسحور ، » **النهار العربي والدولي**، (٢-٨ شباط / فبراير ١٩٨١)، ص ٥٠ .

ودراويش ومعاتيه ومجاذيب في يوم من الايام وبقيت مزاراً للسذج من السكان . وقد امتدت تلك الاماكن المقدسة الى الجبال والاودية الخالية ، والى الاشجار الصحراوية فأصبحت مزاراً يتيمن بها البدو ويكرمونها بالذبائح والاطعمة ، ولكل قرية او قبيلة جد صالح يزار ويمنح البركة للزوّار ، وينتصب شيخ من احفاد ذلك الولي يقبل (الوعائد) اي النذور التي تهدى الى الولي من كل مكان »[101] . ويتناقل الناس عشرات القصص عن كرامات الاولياء منها من اضاع جمله فنادى على الولي ونذر له نذراً فوجده حالاً ، ومن ظلمه ظالم فنادى جده الولي فانتقم له من ظالمه ، ومن ضل طريقه فاستنجد باحد الاولياء فحضر الولي في صورة رجل عادي ودله على الطريق ثم اختفى ، ومن سجن فاستنجد باحد الصالحين فزاره في النوم وبشره بإطلاق سراحه ، ومن طلبت ان يشفى ولدها من مرضه وان يرجع الغائب عنها فلبّى الولي طلباتها . . . الخ .

ويعلق المرزوقي على ذلك بقوله ، « يا ويل من يشك في كرامات اولئك الاولياء . . . فيتهم بالكفر او الالحاد في الدين . . . . واذا حاولت ان تقنعهم بأن لا تأثير الا لله . . . اجابوك بأن الولي مقبول عند الله ، وان الله يغضب لغضبه ، ولا يرد له طلباً طلبه ، وانه لا حجاب بينه وبين ربه وان الدعاء في ضريحه مستجاب . وهذه العقيدة العمياء [يتكلم من زاوية الدين الرسمي] جعلت السكان المساكين مطمعاً لكل شيطان أفاق ، فلا يكاد يأتيهم احد شياطين الانس متعمماً بعمامة خضراء او بيضاء متظاهراً بالتقوى والصلاح ، مدعياً انه حفيد (سيدي فلان) او (مقدم طريقة) سيدي فلان ، او منسوب لزاوية سيدي فلان ، لا يكاد يحل مثل هذا الشيطان بينهم حتى تنهال عليه الهدايا والنذور مما يجعله في مصاف الاغنياء »[102] .

وتنتشر في المغرب العربي عامة«الزوايا» التي اسسها مرابطون تنسب اليهم علاقة خاصة بالله لصلاحهم وعلمهم ، فتلعب ادواراً جرت حولها عدة دراسات منهجية . نشير هنا الى بعضها باقتضاب وذلك في سبيل التمثيل لا الحصر .

وصف ارنست غيلنر(Ernest Gellner) الصراع القائم في الاسلام بين الدين الرسمي والدين الشعبي بما اسماه نظرية « البندلوم » (Pendulum)، او التأرجح بين سيطرة احد القطبين : قطب التوحيد والسنة والوحي والمساواة في الايمان ، وقطب التعبد للاولياء والاختبار والحدس والتدرج في علاقة المؤمن بالله . وقد استفاد غيلنر في نظريته هذه من نظرية الفيلسوف المؤرخ ديفيد هيوم (١٧١١ـ ١٧٧٦) التي تقول بالصراع والتأرجح بين سيادة تعدد الآلهة والتوحيد . في رأي هيوم ان المجتمعات تنتقل من التعددية الى التوحيد وثم الى التعددية من جديد عندما يصبح مفهوم الله شديد التجريد فيحتاج المؤمن الى وسيط حسي يصل بينه وبين الله[103] .

---

(١٠١) المرزوقي ، مع البدو في حلّهم وترحالهم ، ص ١٦١ .

(١٠٢) المصدر نفسه ، ص ١٦٢ ـ ١٦٣ .

(١٠٣) Ernest Gellner, «A Pendulum Swing Theory of Islam,» *Annales de Sociologie* (1968), pp. 5-14, or in: Roland Robertson, *Sociology of Religion* (London: Penguin Books, 1969), pp.127- 138.

ثم هنـاك دراسة زاويـة الشرقـاوي في بلدة ابي الجعد التي اسسهـا المرابط سيـد محمـد الشرقي (توفي عام١٦٠١م) الذي تنسب اليه علاقة خاصة بالله،وبالتالي القدرة على منح البركة وصنع الكرامات . وقد نشأت حول ضريحه مؤسسة مهمة وانتقلت البـركة في عـائلته بـالتسلسل حتى الـوقت الحاضـر ، فيدعي حـوالى ثلث سكـان هـذه البلدة انهم من سـلالتـه وانهم ورثوا «سره » فيلعبـون دور الوسـطاء بين المؤمنـين الذين يـزورون الزاويـة والله مقابـل هدايا ونذور ووعود ؛ فشكلوا طبقة ذات امتيازات خاصة(١٠٤) .

وتشـابه هـذه الدراسـة دراسة اخـرى حول زاويـة سيـدي الحسـين (١٦٣١ ـ ١٦٩١) الذي كتب محاضرات تعالج موضوع التناقض بين مبدأ المساواة في الاسلام ، ومبدأ التفاوت الـطبقي المطبق في المجتمعـات الاسلاميـة في المغرب في ذلـك الوقت . ولكن سيـدي الحسين نـال لقب شـريف من السلطان واكتسب القـدرة عـلى التـوسط ومنـح البـركـة بمؤهـلاتـه الشخصيـة ، واورث ابناءه واحفـاده حتى الوقت الحـاضر « سـره » وقدرتـه على منـح البركـة واحلال اللعنة ، فحول وجوه الذين لم يرض عنهم الى وجوه معكوفة(١٠٥) .

يرفض المتعلمون من محدثين وسلفيين ايديولوجياً«الزوايا»ولكنهم يضطرون الى مهادنتها ومعايشتها. وطالما ان الـطبقات الغنيـة المثقفة تفسـر الدين الـرسمي بضوء مصـالحها وتعـزيزاً لمكانتها (وقد تستفيد ايضاً من« الزوايا»)، فليس من العجب ان تلجأ الـطبقات المحـرومة الى الاوليـاء بحثاً عن حلول لمشاكلها اليـومية الاقتصـادية والنفسيـة . وفي محـاولـة لتفسـير هـذا اللجوء ، قام سيـد عويس بـدراسة ظـاهرة ارسـال الرسـائل الى ضـريح الامـام الشافعي في مصر في الخمسينات . يعتبر سيد عويس ان ظاهرة ارسال الرسائل الى الموتى ـ يشكو مرسلوها من المشاكل التي يعـانون منهـا ويطلبـون حلولاً لها ـ ظاهرة من رواسب المـاضي السحيق . ان هدف هذه الـرسائـل التي يبعثها المؤمنـون بواسـطة البريـد من جميع انحـاء مصر الى ضـريح الامام الشافعي(توفي عام١١٥٠)هو ـ كما يبدو من خلال تحليل مضمونها ـ تحقيق الآمال والـطلبات او تخفيف الآلام والمظالم . انهم يلجأون لـلامام الشـافعي طلباً للعـون والمساعـدة ومن اجـل تقديم شكـاوى محـددة ، ومنهـا شكـاوى تتعلق بـالاعتـداء عـلى امـوالهم او عـلى اشخـاصهم او سـوء معـاملتهم في نـطاق الاسرة او نـطاق العمـل عـلى الاغلب ، وتتـطلب الانصاف العادل ورفع الظلم او حتى الانتقام . ومن امثلة خاتمـة الرسـائل مـا يلي : « حـررت لمولاي هذه الشكوى من كثرة جـزعي ويأسي من تعـداد وتكرار هـذا الظلم » ، « وارجـو سرعـة الحكم في بحر اسبـوع لأخذ حقي من هؤلاء المعتـدين لأني رجل فقـير ولا جاه لي ولا سنـد » ، « اجـرني يـا امـام يـا شـافعي وخلصني منهم وانتقم ممن ظلمني واظهر لي كـرامتك فيهم » ، و « المـدد المدد المـدد يا سـاكن مصـر يـا سيـدي

---

(١٠٤) Dale F. Eickelman, *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center,* Modern Middle East Series, 1 (Austin, Tex.: University of Texas Press, 1976), pp. 89-91.

(١٠٥) Paul Rabinow, *Symbolic Domination: Cultural Form and Historical Change in Morocco* (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1975), p. 8.

الامام الشافعي » ، « وانا منتظر امر الله حتى ارى بعيني من الفاعل » ، و « اللهم اعطني حقي من فلان » ، و« فوضت امري الى الله » . وقد تبين من هذه الدراسة ان عدداً كبيراً من مرسلي الرسائل يكتبون اسماءهم الاولى متبوعة باسماء الامهات ، وذلك للتحقق من شخصياتهم فضلاً عن انه ـ كما هو مأثور ـ سينادي الناس يوم القيامة باسمائهم متبوعة باسماء امهاتهم(١٠٦) .

ان هذه الظاهرة ليست « احدى رواسب الماضي السحيق المعوقة للنهوض في المجتمع المصري » ، كما يقول المؤلف ، بل هي محاولة لتجاوز حالة الاغتراب او العجز بسبب الاوضاع السائدة في حينه كما سنرى في فصل خاص بالاغتراب والثورة في المجتمع العربي المعاصر . ان حالات القهر والظلم التي يتعرض لها الفقراء ولا يجدون في المجتمع ومؤسساته وجماعاته وافراده من يرفع عنهم ذلك، هي التي تدفعهم للجوء الى مثل هذه الحلول ، وليس هذا اللجوء مجرد تقليد او عادة تنتقل من جيل الى جيل دون ان يكون لها مبررات في الاوضاع السائدة في الزمن الحاضر .

ومن مظاهر الصراع بين الدين الرسمي والدين الشعبي ما يسميه المؤرخ السوري حسني حداد البدعة « الجرجسية » ، وهي بدعة مشتركة بين المسيحيين والمسلمين من الفلاحين ، وتتجلى باسطورة مار جرجس والخضر وايليا او مار الياس ، وجميع هؤلاء لم تثبت هوياتهم التاريخية رغم جهود المؤرخين . وقد انتقلت هذه الاسطورة من الديانات الوثنية الى الديانات التوحيدية وهي تمثل فكرة الخصب وتجدد الحياة والملاحة البحرية وقتل التنين مما يذكر بمميزات البعل ـ هداد القديم كما وردت في نصوص راس شمرا . ويقال ان عيد الفصح هو اصلا عيد الخصب اقتبس في اليهودية من الوثنية لتخليد خروج اليهود من مصر (انطلاقاً من فكرة تجدد الطبيعة في الربيع) وتحوّل في المسيحية الى عيد القيامة (قيامة المسيح من الموت) التي هي اكثر ارتباطاً بتجدد الحياة . وتتمثل مميزات البعل ومار جرجس باسطورة الخضر الذي يقدسه العلويون في سوريا ويحلفون باسمه (ويعتبر الحلف باسمه ملزماً ربما اكثر من اي حلف آخر) . ويقال ان العلويين ربما استبدلوا اسم علي بالخضر . ان الفروقات بين البعل ومار جرجس وايليا والخضر هي مجرد تنويعات حول الموضوع ذاته ومزاياهم هي واحدة : الخصب ، الحياة الابدية وتجددها ، والسيطرة على قوى الطبيعة . ويوضح حسني حداد ايضاً ان مزارات هؤلاء الاولياء تقوم على رؤوس الجبال في سوريا ، ويضيف ان افضل ترجمة لاسم جرجس بالعربية هو « الفلاح » ، فقد كان سكان المدن اليونانية يطلقون لقب « جورجيوس » على الطبقات الدنيا تماماً كما تحمل كلمة «فلاح» مدلولات سلبية في اذهان سكان المدن العربية(١٠٧) .

بعد ان ركزنا اهتمامنا على بعض ظواهر الصراع بين الدين الرسمي والشعبي ،

(١٠٦) سيد عويس، من ملامح المجتمع المصري المعاصر : ظاهرة ارسال الرسائل الى ضريح الامام الشافعي (القاهرة : المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٥) ، ص ١٣١ ـ ١٣٢ .

(١٠٧) Hassan S. Haddad, « «Georgic» Cults and the Saints of the Levant,» *NVMEN* (Leiden), vol. 16, no. 1 (April 1969).

يبقى ان نشير الى انعكاسها في بعض الاعمال الادبية في سبيل مزيد من التعمق في فهم مدلولاتها ووظائفها في المجتمع . تصور رواية **عرس الزين** للكاتب السوداني الطيب صالح صراعاً بين شخصيتين هما حنين (الصوفي الزاهد الذي يرمز للدين الشعبي) والامام (الذي يرمز الى الدين الرسمي) . يمثل حنين البساطة والطهارة والانقاذ ويتكلم لغة الشعب ويهتم خاصة بالمحرومين . اما الامام في هذه الرواية فيمثل التعصب والاحتراف في تطبيق السنة وحماية الاخلاق العامة (انما لدوافع شخصية انانية) . ويبدو واضحاً ان القرويين يفضلون الحنين ويعتبرونه مصدر البركة والانقاذ .

إن الدين الشعبي يشكل اداة من ادوات الشعب في سعيه لحل مشكلاته المستعصية والتعامل مع واقعه . كما يبدو من مراسم الاذكار والخلوات او استحضار الجن والاوراد (تسابيح تحمي حافظها من نائبات الدهر) . استعمل الشعب المزارات والزوايا والطرق الصوفية في مقاومة السلطة المركزية (المخزن في المغرب العربي) ، غير ان السلطة الرسمية بدورها تمكنت في بعض الظروف ان تستعمل الدين الشعبي لمصلحتها باخضاع الشعب والهائه باللجوء الى الاولياء وتفويض امره لهم (كما ظهر من ارسال الرسائل الى الامام الشافعي) بدلاً من مواجهة الواقع والاعتماد على طاقاتهم الخاصة . بل ان المزارات والزوايا كثيراً ما تتحول الى مؤسسات بدورها تستفيد منها بعض العائلات على حساب المؤمنين (كما تبين من زاوية الشرقاوي وزاوية سيدي الحسين) فتتحول مخلوقات الشعب الى قوى مستقلة عنه وفوقه وضده، بدلاً من ان تكون له ومنه ومعه في صراعه اليائس. مرة اخرى في هذه الحالة تتكون طبقة شبه مقدسة ترتبط بالنظام العام ، فلا ينتظر ان يخرج منها منقذون يتحسسون مآسي الشعب ، تماماً كما لم يخرج من طبقة رجال الدين الرسمي انبياء يجددون الحياة .

ولقد سجلت قصة **سره الباتع** ليوسف ادريس هذا التحول المأساوي . تروي هذه القصة ان شاباً بريئاً اراد ان يعرف سر مقام السلطان حامد الذي يقدم له الفلاحون الفقراء نذورهم ويضيئون له شموعهم ويتنازلون له « عن قروشهم ليجعلوه غنياً ، هكذا ، بكل سذاجة وعبط » . وبعد بحث طويل عن سر احتلال السلطان حامد تلك المكانة الضخمة عند الناس ، اكتشف هذا الشاب ان السلطان حامد لم يكن سلطاناً بل فلاحاً عادياً حارب القوات الفرنسية عندما غزت مصر فقتل في احدى المعارك وتحول بموته الى شهيد اكثر خطراً في مماته منه في حياته . انما مع الزمن نسي المؤمنون سر السلطان حامد وتحول الى مؤسسة يتنازلون لها عن قروشهم فيجعلونها غنية على حساب فقرهم .

وجرى مثل هذا التحول لمزار الشيخ حسن في الكفرون ، سوريا ، حيث لا يعرف الناس من هو وماذا كان سره . وتقدم النذور لمزار الشيخ حسن ويخافه حتى الرعب المؤمن حين لا يتمكن من وفاء نذره . يقال ان احدهم نسي ان يفي نذره فحلم ان الشيخ حسن حضر اليه في نومه « وكدّنه » (وضع على رقبته النير) وفلح عليه حقلاً كبيراً عقاباً له على

هفوته . واخيراً اطلعت في كتاب حول العلويين ان الشيخ حسن من الكفرون كان شاعراً انشد آلام شعبه مراثي مؤثرة وصلت الى مصر فأسرع الفاطميون الى نجدة هذا الشعب ومنعوا عنه المذابح .

وتجلت هذه الادوار والتحولات في مؤسسة اخرى من مؤسسات الدين الشعبي ، اي الطرق الصوفية التي انتشرت انتشاراً واسعاً في المجتمع العربي التقليدي والمعاصر . نشأت الطرق الصوفية نتيجة لحاجات اجتماعية ـ اقتصادية وسياسية اقتضت الاندماج في جماعات منظمة تمكن اعضاءها من تجاوز عجزهم ، وكردة فعل على التزمت بصدد النصوص، والتضييق على العقل والاغراق في البذخ وهيمنة المؤسسة الرسمية .

فيما تنطلق السنة من التنزيل وتعتبر الوحي هو مصدر التوصل الى الحقيقة ، تنطلق الصوفية من التجربة الذاتية والحدس والاشراق وتعتبر ان الطريق الافضل للتوصل الى الحقيقة هو الرياضة الروحية والزهد في الملذات واقامة علاقة شخصية ومباشرة مع الله بالتوحد به . بكلام آخر ، تتصل التجربة الصوفية ، كما يقول ادونيس ، بالتجربة الباطنية ، وتقوم على تجاوز الثقافة السائدة والظاهر المنظم الى باطن العالم فتعنى بمعناه الخفي الرمزي . ارادت تجاوز النص الى المعرفة الكامنة وراءه بتأويله وارجاعه الى اصوله والكشف عن معناه الحقيقي . فالظاهر « ليس الا صورة من صور الباطن » . وكما رفضت ان تعتمد النص في ظاهره ، رفضت ايضاً ان تعتمد المنطق او العقل في الوصول الى الحقيقة . ان الطريق التي يسلكها الصوفي لمعرفة الحقيقة هي التجربة الحسية او المشاهدة بالسفر من الظاهر الى الباطن ، بالصعود نحو الله والهبوط نحو النفس حيث يوجد الله ايضاً . وينتهي السفر صعوداً او هبوطاً بالتوحد او الفناء في الله او الحب[١٠٨] .

ويشير د. قسطنطين زريق الى ان بين الازمات الاساسية في الحضارة الاسلامية ازمة طريقة الوصول الى الحقيقة ، اي الازمة بين الوحي والعقل والتجربة المباشرة . سلكت الصوفية طريق التجربة المباشرة التي تبدأ بالزهد بامور الدنيا (كردة فعل للفساد الاخلاقي) وتمر في مقامات متتابعة من تطهير النفس[١٠٩] .

ازدهرت الصوفية في الاسلام حين بدأت الطبقات النافذة تتمتع بالثروات التي نتجت عن الفتوحات الاسلامية ، فأقبل عامة المسلمين على الصوفية كبديل يشدد على الزهد والتنسك والتقشف في سبيل تطمين النفس ، وشددوا على اهمية المعاني الداخلية والرموز والقلب والسعادة الروحية ، وحب الله من اجل ذاته وليس خوفاً من الجحيم او طمعاً بالجنة .

وقد اتخذ التصوف مجريين احدهما خطّه افراد لبوا دعوة للتعبد والانقطاع والزهد ،

---

(١٠٨) ادونيس [علي احمد سعيد]، الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والابداع عند العرب، ٣ ج (بيروت : دار العودة ، ١٩٧٤ـ ١٩٧٨) ، ج ٢ : تأصيل الاصول، ص ٩١ ـ ٩٤ .

(١٠٩) Zurayk, *Tensions in Islamic Civilization*, pp. 12-15.

وثانيهما تمثل في الطرق الصوفية التي تتبع ولياً من اولياء الله . وقد نشطت الطرق الصوفية خاصة في عصور الازمات وعدم الاستقرار والاقتلاع الاجتماعي كما جرى في القرن الثاني عشر للميلاد . وقد تفرعت الطرق في فرعين يقترن احدهما باسم الغزالي ويتمسك بالسنة والشريعة (وهم السالكون) ، ويشدد الفرع الثاني على ادراك الفرد للحقيقة بمعزل عن الشريعة (وهم « المجذوبون » الى الله) ومنه الحسن البصري (توفي عام ٧٢٨) وابن عربي (ولد عام ٥٦٠ هـ / ١١٦٥م) والحلاج (القرن التاسع) ورابعة العدوية (٧١٢ - ٨٠١) وجلال الدين الرومي (توفي عام ١٢٧٣م) وشهاب الدين السهروردي (قتل عام ٥٨٧هـ / ١١٩١م) .

وتنتشر الطرق الصوفية حيث يوجد المسلمون متجاوزة حدود البلدان ، وتنشأ حول ولي مؤسس تعرف باسمه . وبين اهم الطرق الصوفية تلك التي اتبعت عبدالقادر الجيلاني(توفي عام ١١٦٦م)، واحمد الرفاعي (توفي عام ١١٧٥م) وحسن الشاذلي (توفي عام ١٢٥٨م) واحمد البدوي (توفي عام ١٢٧٥م) وغيرهم . يذكر مورو بيرغر ، عالم الاجتماع الامريكي ، انه وجد في عام ١٩٦٤ اسماء ٦٤ طريقة صوفية تعمل في مصر وتتمثل جميعها في المجلس الصوفي الاعلى[١١٠] . وانتشرت في المدن السورية (وكذلك العراقية) عدة طرق صوفية من اشهرها المولوية والنقشبندية والرفاعية والجيلانية او القادرية والبدوية والدسوقية والرشيدية والبكتاشية والشاذلية . وقد تعمق عالم الانثروبولوجيا البريطاني مايكل غيلسنن(Michael Gilsenan) في دراسة الطريقة الشاذلية الحميدية التي اسسها ابن حسن سلامة (ولد في بولاق عام ١٨٦٧م) الذي جاءت عائلته اصلاً من الحجاز وانتسبت لحسين بن علي (حفيد الرسول) ، وكان يتكلم حول طهر القلب والروح ، ورفض الاهواء الدنيوية ، والحض على محبة الله لذاته[١١١] .

وتنتظم الطرق الصوفية تنظيماً هرمياً يكون شيخ المشايخ في رأس الهرم يليه الشيخ فنائبه او الوكيل (في الاقاليم الرئيسية) فخليفته (رئيس الزاوية) ، فالمريدون . وتأتي هذه السلطة المتدرجة على اساس الخبرة والمقدرة ، وكثيراً ما ينتقل المنصب في العائلة (سلسلة البركة) .

وبين اهم الطقوس المتبعة في الطرق الصوفية حلقات الذكر ، وهناك الذكر الخفي (الذي يحصل فيه ترديد ذكر الله في الذهن وبصوت منخفض) والذكر الجلي (انشاد قصائد دينية وتراتيل صوفية وتوسلات لآل النبي) . ومهما كان نوع الذكر فهو يتطلب نية صالحة وحضوراً .

وتنشط الطرق الصوفية في الموالد ومنها موالد النبي والحسين والسيدة زينب ، وموالد

---

(١١٠) Morroe Berger, *Islam in Egypt Today: Social and Political Aspects of Popular Religion* (Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, 1970), p. 67.

(١١١) Michael Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1978), pp. 65-91.

الاولياء (كمولد احمد البدوي في طنطا ومولد ابراهيم الدسوقي في دسوق) ، وموالد خاصة تحصر بأولياء اهل الطريقة او جماعة ما . ومهما كانت هذه الاحتفالات ، فإن لها اهمية اقتصادية وتحدث في مواسم البحبوحة . ومثالاً على ذلك ان مولد البدوي في طنطا والدسوقي في الدسوق يحصلان تواً بعد حصاد القطن في آخر الصيف (تشرين الاول / اكتوبر) وحسب التقويم القبطي وليس حسب التقويم الاسلامي القمري كي لا يتغير موعده .

ويعتبر الولي عارفاً بالله ووسيطاً بينه وبين المؤمنين وحكماً يصلح بين الناس وصالحاً عالماً قادراً على منح البركة وصنع العجائب والكرامات . يقصده المؤمنون متقدمين منه بصلواتهم واعطياتهم ووعودهم ونذورهم مقابل تنفيذ طلباتهم . ويشترط المؤمن بتقديم نذوره على الولي شروطاً كما في قوله : « اذا عملت كذا وكذا يا ولي الله ، اعمل لك كذا وكذا » . وقد تقترن علاقة المساومة هذه بين المؤمن والولي بعدم « الرسمية » في التوجه اليه ، فيقصد المؤمن الضريح ويقرأ الفاتحة ثم يصرخ ، « يا احمد ، يا بدوي ، يا شيخ العرب ، اقصدك . . . » .

هذه هي اذاً بعض مؤسسات ومظاهر ومعتقدات الدين الشعبي الذي دخل في صراع لزمن طويل مع الدين الرسمي . ويهمنا في الختام ان نشير الى ان الدين الرسمي يحارب او يسالم الدين الشعبي دون ان يقبله . وفي جميع الحالات كان وما يزال ينظر اليه من زاويته الخاصة فينتقده ، كما بدا من آراء المرزوقي ، متسلحاً بالمنطق العقلاني الذي نادراً ما يستعمله في تقويم مفاهيمه ومعتقداته هو بالذات . من هنا هذه الازدواجية في النظرة الى الدين الرسمي والدين الشعبي .

خامساً : الدين وقضية التغيير

كثيراً ما يشكل الدين في مرحلته التأسيسية ثورة اذ يهدم نظاماً قديماً ويقيم مكانه نظاماً جديداً . وقد شكل الاسلام ثورة حوّلت الجزيرة العربية من مجتمع قبلي الى امة متوسعة ذات عقيدة جديدة ، اقيمت على اساسها امبراطورية واسعة غيرت مجرى التاريخ الانساني . ولكن الثورة تحولت مع الوقت الى مؤسسة ومملكة وذلك خلال ثلاثين سنة (اي منذ بدء العهد الاموي) ، فغلبت الدولة وسخرت الدين كما سخرت القبلية لغاياتها ، وسادت ما اسماها ادونيس ثقافة الاتباع والثبات . كذلك سادت النظريات السياسية التسويغية التوفيقية التي بشر بها الغزالي والماوردي وابن تيمية وغيرهم من العلماء حتى الزمن الحاضر . فأصبحت طاعة الحاكم واجباً مقدساً ومطلقاً ، واصبح الشعب يعتبر في ساعات البأس ان « حاكمك ربك » ، وان الله قد « يعطي رزقه لاتعس خلقه » .

ولكن طالما ان الدين يتصل بالواقع اتصالاً عضوياً ويفسره المؤمنون من مواقعهم الخاصة ، كان من الطبيعي ان تنشأ الى جانب ثقافة وحركات التسويغ والاستسلام ثقافات وحركات تشجع على التمرد والعصيان . حدث ذلك خاصة منذ بدء انهيار الحكم العثماني

والغزو الغربي ، فمر المجتمع العربي في مرحلة انتقالية واجه خلالها تحديات مصيرية ، وما يزال يسعى مكافحاً للنهوض والتحرر وبناء مجتمع جديد . في اطار هذه المرحلة الانتقالية المستمرة ، ومن خلال الكفاح المرير ، نشأت تيارات فكرية وحركات سياسية دينية متصارعة . سنتناول في فصول لاحقة نشوء هذه التيارات والحركات الدينية وتطورها ونقوم ادوارها وانجازاتها . يكفي ان نشير هنا الى اهمية هذه التيارات والحركات في عملية التغيير .

دخل المصلحون الدينيون في صراع مع علماء الدين ، اذ اعتبروا ان المجتمعات الاسلامية في وضعها الراهن مجتمعات مريضة ولا علاج لها الا بالعودة الى القرآن ونقاء الاسلام الاول . وكان الهاجس الاهم في تفكير المصلحين المسلمين من امثال رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) وخير الدين التونسي (١٨١٠ـ ١٨٩٩) وجمال الدين الافغاني (١٨٣٩ـ ١٨٩٧) ومحمد عبده (١٨٤٩ـ ١٩٠٥) ومحمد رشيد رضا (١٨٦٥ـ ١٩٣٥) وغيرهم ممن تأثروا بهم وتابعوا رسالتهم ، هو تكييف الاسلام مع الواقع الجديد ووفقاً لحاجات العصر ـ بالعودة به الى منابعه الاصلية . ومع ان هذا التيار سعى للاصلاح ودخل في صراع مع العلماء والمؤسسة الدينية التقليدية ، ودعا لاشراك الشعب في الحكم وحاول التوفيق بين الدين والعلم ، الا ان انطلاقه من موقع ديني بحت جعله يتجه الى الماضي بدلاً من توجهه الى المستقبل . فلم يتساءل حول امكانية العودة الى النظام الاسلامي الاول رغم الاختلاف الشاسع في طبيعة الواقع في هذا الزمن الراهن عنه في عصر الاسلام الاول . ان ازمة السلفية الاساسية هي انها اعتبرت انه بالامكان العودة الى الاصول بصرف النظر عن التباين في الواقع الاجتماعي . ثم ان انطلاق هذا التيار الاصلاحي السلفي من موقع ديني بحت اضطره الى مهاجمة التفسير العلمي المادي (دون ان يفهمه او يعالجه على صعيده ، اذ اعتبر المسألة صراعاً بين المادة والروح بالمعنى الغيبي) كما يتضح من كتاب الافغاني **الرد على الدهريين**. ثم ان هذا التيار لم يهتم اهتماماً حقيقياً بقضايا الشعب المسحوق . لقد انتقد محمد عبده ، مثلاً ، محمد علي متهماً اياه بأنه « سحق رؤوس البيوتات الرفيعة والكرام ، واخذ يرفع الاسافل ويعليهم في البلاد والقرى »[١١٢] ، وجادل عرابي محاولاً اقناعه بأن الشعب لم يكن مستعداً بعد للحكم الذاتي . وقد جعل اعتزاز عبده بالمجد والاصالة الافغاني يسأله : « قل لي بالله . . اي ابناء الملوك انت ؟! » ، وقال عنهالخديوي عباس ، « انه يدخل علي كأنه فرعون !»[١١٣] . وانتهى به الامر الى مهادنة الانكليز والقصر والتعاون معهم .

بالاضافة الى هذه التيارات الفكرية ظهرت منذ مطلع النهضة عدة حركات وتنظيمات دينية سياسية ، مثل الوهابية في الجزيرة العربية والمهدية في السودان والسنوسية في ليبيا ، تصر على أسلمة المجتمع وعلى اعتبار الاسلام ديناً ودولة ، وعلى تطبيق الشريعة في مختلف جوانب

---

(١١٢) حوراني ، **الفكر العربي في عصر النهضة ، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ص ١٩٦ .

(١١٣) محمد عمارة ، **الاسلام والمرأة في رأي الامام محمد عبده** (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠)، ص ١٥١ .

الحياة الاجتماعية والاقتصادية . نجحت الوهابية (اسسها عالم من نجد اسمه محمد بن عبد الوهاب ١٧٠٣ـ ١٧٩٢م) بالتعاون مع العائلة السعودية من انشاء المملكة العربية السعودية في اطار المدرسة الحنبلية الصارمة وتعاليم ابن تيمية . كذلك نجحت السنوسية باقامة مملكة في ليبيا معتبرة ان ضعف الاسلام تجاه الغرب يعود للانحراف عن الاسلام الصحيح ، ولكنها انتهت الى حكم صار يتعاون مع الغرب الى ان اطيح به عام ١٩٦٩ . كذلك انتهى دور المهدية في السودان الى تيار معارض . كما انتهت القيادات الدينية لحزب الدستور في تونس (عبد العزيز الثعالبي) الى قيادات علمانية (بورقيبة) . وهذا ما حدث في الجزائر اذ تحولت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين (الشيوخ عبد الحميد بن باديس ، والبشير الابراهيمي ، والطيب العقبي ، والعربي التبسي ، ومبارك الميلي وغيرهم) الى جبهة التحرير التي تسعى لاقامة مجتمع اشتراكي ، والتي « تقدم اجابة متناسقة لمشاكل العصر » وتجمع « بين احدث المكاسب العلمية والتقنية العصرية من جهة ، ومبادىء التنظيم الاجتماعي الاكثر عقلانية وعدالة وانسانية ، من جهة ثانية »[114] .

ونجد اليوم انه حيث يسود الحكم الذي يستمد شرعيته من الدين كما في المغرب ان المعارضة تميل الى اعتماد العلمانية والاشتراكية ، وانه حيث تسود النزعة القومية الاشتراكية ان المعارضة تميل الى اعتماد التنظيم الديني (كما في مصر وسوريا والعراق وتونس)[115] ، او على العكس ، الى اعتماد الراديكالية اليسارية .

وكما اشرنا سابقاً ، نشطت التنظيمات الدينية السياسية في مختلف البلدان العربية والاسلامية ، وكثرت الكتابات حول الاصولية الاسلامية ، وعلل ظهورها بفشل تجارب الحركات القومية والاشتراكية حتى الآن ، وعمق الشعور الديني عند الشعب ، وظهور خلل في القيم والحياة الثقافية عامة ، وغياب الديمقراطية ، واستعمال الطبقات الحاكمة الحركات الدينية ضد اليسار ، وطغيان النزعة الاستهلاكية العربية ، ونجاح الثورة الخمينية في ايران . . . الخ .

انطلقت التنظيمات الاسلامية ، وفي طليعتها «الاخوان المسلمون»، من مقولة المواجهة مع الطبقات الحاكمة في عدد من البلدان العربية بسبب ما تراه من فساد النظام السياسي وهزاله في الدفاع عن دار الاسلام ضد اعدائه (من الغرب المسيحي ، والصهيونية اليهودية ، والشيوعية الملحدة)ولاستبدال الوضع القائم«على اساس انه جاهلية جديدة»بنظام جديد يقوم على تطبيق حدود الشريعة ، وحماية المرأة من الفتنة والغواية ، وتثبيت سلطة الرجل ، وتعزيز مؤسسة العائلة ، واحقاق العدالة والدفاع عن المستضعفين في الارض مع التسليم بالتفاوت الطبقي .

---

(١١٤) جمهورية الجزائر الديمقراطية الشعبية ، الميثاق الوطني ، ص ٢٨ .

(١١٥) انظر : Tibi, «The Renewed Role of Islam in the Political and Social Development of the Middle East,», pp. 11-12.

تجاه هذا الوضع الذي يتصف بفشل الحركات القومية والاشتراكية العربية وانتشار الحركات الدينية ، نجد انه من الضروري ان نطرح سؤالاً اساسياً نختتم فيه هذا الفصل حول السلوك الديني ، وهو : هل يمكن ان يشكل الدين بأوضاعه الحالية في المجتمع العربي المعاصر حركة انقاذ شاملة؟ ونقصد بالانقاذ هنا العملية التي تحول المجتمع تحولاً شاملاً جذرياً ، فتنتقل به من حالة التخلف والتبعية والطبقية والسلطوية والاغتراب وعدم القدرة على مواجهة تحديات العصر ، الى حالة مضادة تتحقق فيها التنمية والمساواة والعدالة الاجتماعية والقيم الديمقراطية ، ويستعيد فيها المجتمع سيطرته على موارده وقدراته على مواجهة التحديات التاريخية . على ضوء هذا التعريف لمفهوم الانقاذ ، يمكن ان نطرح سؤالنا بصيغة اخرى : هل بامكان الدين بأوضاعه الحالية ان يشكل حركة تقوم بمهمة احداث ثورة اجتماعية ـ اقتصادية ـ سياسية في المجتمع العربي المعاصر ؟

ان الاجوبة على هذا السؤال متعددة ومتعارضة ، ويأتي بعضها سلباً مطلقاً او ايجاباً مطلقاً . يؤكد البعض ان الحركات الدينية تشكل عودة الى ظلمات القرون الوسطى ، وتقويضاً لاسس المنجزات التي حققها الانسان عن طريق العلم والقيم النسبية والتحرر من التقاليد . هكذا قوّم الغرب الرسمي الثورة الجزائرية في حينه ويقوّم في الوقت الحاضر الثورة الايرانية .

يقابل هذا التقويم الغربي تفاؤل من قبل فئات شعبية واسعة بامكانية الانتصار بالدين ، بعد ان فشلت الحركات القومية والتقدمية في تحقيق احلامها ووعودها . انطلاقاً من الفرح بانتصار الثورة الايرانية الاول ، قال الشاعر ادونيس : « لم يعد هناك اي التباس في ان ما يحدث في ايران انما هو ثورة اسلامية ، او ثورة بالاسلام . . اليوم ، يقدم لنا ما يحدث في ايران . . . فرصة جديدة ، ومادة للتأمل في الدين ودوره المحرك في العالم الاسلامي . وللوهلة الاولى ، تتيح لنا الملاحظة من الخارج ، ان نسجل ظواهر اربعاً : ١ ـ الظاهرة الاولى هي ان الدين يحرك ايران في اتجاه التحول . . . ؛ ٢ ـ الظاهرة الثانية هي ان هذا المحرك اشمل من ان يكون ديناً محضاً . . . انه بتعبير آخر ، يتحرك في افق ثورة شاملة ؛ ٣ ـ الظاهرة الثالثة هي ان هذا المحرك لا يتحرك من اجل تحقيق التحرر من الخارج . . . وانما يتحرك ايضاً من اجل تحقيق التحرر في الداخل : العدالة والمساواة ، وحرية الانسان ، وكرامته والالحاح على ان يكون سيد نفسه ومصيره ؛ ٤ ـ الظاهرة الرابعة هي ان الدين . . . لا يزال كما تؤكد الجماهير الايرانية الثائرة الوعد الاول بالحياة التي تطمح اليها ، بين الوعود التي قدمت لها ، سواء أكانت حديثة غربية ، او ماركسية شيوعية » .

ويضيف ادونيس ، « طبعاً ، لا يزال الحكم الصحيح لهذه الحركة او عليها ، سابقاً لاوانه . لكن ما يمكن قوله في هذا الصدد هو انها ، بالنسبة الي واستناداً الى معرفتي بالتاريخ الاسلامي ، ظاهرة فذة . . انها ثورة بالاسلام وفيه ، وفي هذا يكمن معناها الحضاري . . ان هذه الحركة تتجاوز الاطر التقليدية المعروفة للحركات الاسلامية السابقة . . . وهي في هذا لا تؤسس لمرحلة جديدة في فهم الاسلام وحسب ، وانما قد

تكون ايضاً بداية لعالم اسلامي آخر ، اي لإسلام يحتضن العالم الارضي برؤ يا جديدة وتجربة جديدة »(١١٦) .

وبعد اسبوعين من هذا المقال ، اكد ادونيس « ان السياسة الاسلامية ، بالمعنى الديني الشامل ، لا يمكن ان تكون في زماننا الراهن واوضاعه الا سياسة اجتهاد وعقل يتفهمان هذا الزمان والقضايا التي يطرحها من اجل ان تجيب عنها ، وهي ، اذن ، سياسة ثورية ، بالضرورة »(١١٧) .

وبعد سنة ونصف من كتابة هذين المقالين ، نشر ادونيس مقالة في المجلة ذاتها علق فيها على الاتجاه الفكري الذي يتمحور حول الاسلام كرؤ ية للانسان والعالم ، وحول الجماهير الاسلامية كفاعلية ايديولوجية نضالية . فيقول ان هذا الاتجاه استمد شرعيته من فشل صناعة الادلجة العربية التي لم تنتج فكراً يبحث ويستشرف بقدر ما انتجت ادوات تسوّغ وتكرر ، والوحدة التي لم تنتج غير التفكك ، والعلمنة التي ادت الى الطائفية ، والاشتراكية التي خلقت طبقات جديدة ، والدولة التي انتجت العبودية قمعاً وسجناً ، والتحرر الذي ادى الى توسع اسرائيل والهيمنة الامبريالية ، والثقافة التي قتلت دور الثقافة والمثقف . ثم يطرح ادونيس على اصحاب الاتجاه الديني تساؤلات يود لو تثير نقاشاً مفيداً . ومن هذه التساؤلات ما يتعلق بالهدم النظري ، فيسأل : لماذا الاكتفاء بنقد الغرب؟ وبالبناء النظري ، فيسأل : ما الاسلام الذي يعنيه اصحاب الاتجاه الديني؟ هل هو اسلام الممارسة ، ام اسلام النظرية ؟ هل هو اسلام الكتاب المنزل، ام اسلام قراءاته وتأويلاته؟ هل هو اسلام الانظمة ، وايها ، ام اسلام الاحزاب الاسلامية وايها ؟

بعد هذا التساؤ ل يعبر ادونيس عن تخوفه من ان يكون اصحاب الاتجاه الديني يمارسون المنطق السابق الذي مارسته الحركات القومية العربية ويصدرون عن البنية الفكرية السابقة، ويختم مقاله بالكلام التالي : « وكما نقول ان الاتجاهات العروبوية اسست للمثقف العروبي العسكري، اخشى ان نقول عن الاتجاهات الاسلامية انها تؤسس للفقيه العسكري »(١١٨) . وبذلك يعود أدونيس باتجاه موقفه الاسبق الذي عبر عنه في كتابه **الثابت والمتحول** الذي يقول فيه ان الامة « تحولت هي ايضاً الى تجريد غيبي ، وان الانسان اصبح وجوداً في غير ذاته ، فسيطر منحى الاتباع والتمحور حول الماضي »(١١٩) .

وهناك ايضاً اجوبة توفيقية على سؤالنا حول امكانية الدين ان يشكل حركة انقاذ

---

(١١٦) ادونيس [علي احمد سعيد]، « حول المعنى الحضاري للحركة الاسلامية الايرانية ، » **النهار العربي والدولي**، (١٢ ـ ١٧ شباط / فبراير ١٩٧٩) .

(١١٧) ادونيس [علي احمد سعيد] ، « انطلاقاً من فرح النصر الاول : شيء من القلق والخوف ، » **النهار العربي والدولي**، (١٨ ـ ٢٤ شباط / فبراير ١٩٧٩) .

(١١٨) ادونيس [علي احمد سعيد]، «من المثقف العسكري الى الفقيه العسكري ، » **النهار العربي والدولي**، (٧ـ ١٣ تموز / يوليو ١٩٨٠) .

(١١٩) ادونيس، **الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والابداع عند العرب**، ج٢ : **تأصيل الاصول**، ص ٢٧ .

ثورية . يقول عالم الاجتماع المصري سعد الدين ابراهيم « ان الدين الاسلامي ـ كمعظم الديانات السماوية العظمى ـ له في الممارسة وجهان : احدهما يركز على الغيبيات والسلفية ، ويقاوم التغير ، ويكرس الطاعة لتقاليد جامدة ، وبذلك يصبح قوة في ايدي انظمة الحكم التسلطية والقوى الرجعية والعالمية التي تعادي الشعوب . الوجه الآخر في الممارسة هو الاسلام الثوري الذي يركز على الاصالة والعدالة والتقدم ، ويذكي المقاومة ضد الاستغلال الداخلي ، وضد الاستعمار والهيمنة الاجنبية ، وبذلك يصبح قوة في ايدي الشعوب . هذا الوجه الثاني للدين هو اسلام الثورة الجزائرية ، مثلاً . وكل ما يدعو اليه هذا الاسلام يلتقي ، بل ويتطابق ، مع دعوة القومية العربية الحديثة . . . هذا معناه انه مطلوب من قادة الفكر القومي والعمل الوحدوي العربي ان يعيدوا فتح ملف الدين الاسلامي ويدركوا انه بالنسبة لأغلبية الجماهير العربية . . . تتداخل الهويتان القومية والدينية تداخلاً مكثفاً يجعل منهما في واقع الامر هوية واحدة . . . هذه الرقعة المشتركة بين الثورة الاسلامية والثورة القومية تضع على عاتق المفكرين المسلمين مهمة مماثلة . فلا بد لهم بدورهم ان يعيدوا فتح ملف القومية العربية ، وان يدركوا انه لا تناقض بين الهوية الدينية والهوية القومية . . وان ينبروا لصياغات جديدة حول مسألة المواطنة والاقليات العربية غير المسلمة فلا يكفي ان تعيش هذه الاقليات في امان في دار الاسلام ، ولكن لا بد ان تشعر وجداناً وتمارس عملاً ما ينطوي عليه مبدأ العدالة والمساواة في الحقوق والواجبات »[١٢٠] .

وتتوصل بعض الاجوبة الاخرى الى ان فكرة الثورة تنسجم مع العقيدة الاسلامية . يحلل مكسيم رودنسون فكرة الثورة بأنها تقوم على ثلاث مقولات هي : امكانية تغيير العالم جذرياً ، ووجوب ان يكون التغير جذرياً حتى يكون مجدياً ، وامكانية استخدام العنف (بل وجوب استعماله) . ويستنتج رودنسون ان هذه « الافكار الثورية الاساسية الثلاث موجودة في الاسلام »[١٢١] . ولكن يبقى سؤاله على الصعيد النظري المعياري .

إن جوابي على السؤال الذي طرحته هو ، بكل بساطة ، ان الدين (اذا عرّفناه كواقع اجتماعي وليس كنصوص) لا يستطيع في أوضاعه الحالية ان يشكل حركة انقاذ ثورية في المجتمع العربي ، وذلك لاسباب عديدة نشير الى بعض ما وصفناه منها ، ونتوسع بما لم نتعرض له حتى الآن .

اولاً : ان الدين تحول مع الوقت من حركة ثورية الى مؤسسة مرتبطة بالانظمة القائمة . وفي عصور التخلف تنشغل المؤسسات وتُشغل المؤمنين بالتفاصيل على حساب الجوهر ، بل تصبح التفاصيل هي الجوهر . هنا نذكر ان الانبياء لم يأتوا ابداً من طبقة الكهنوت .

ثانياً : ان الواقع الاجتماعي الحاضر هو واقع طائفي اكثر منه واقع ديني .

---

(١٢٠) ابراهيم ، اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة : دراسة ميدانية ، ص ٣٣٥- ٣٣٦.
(١٢١) مكسيم رودنسون ، « الفكر العربي امام الثورة ، » ترجمة فاروق مردم ، مواقف ، السنة ١ ، العدد ٢ (١٩٦٨) ، ص ٢٧ - ٣٣ .

ثالثاً : ان الدين الممارس في الحياة اليومية يعاني من انفصام بين الدين الرسمي والـدين الشعبي .

رابعاً : ان الدين كقناعات وتفسيرات تحددها المؤسسة ، او كنظرة سائدة تقدمهـا طبقة العلماء ، يتعارض مع روح العصر . يقول السياسي والمفكر المغـربي علال الفـاسي ان « قضية الدين هي مسألة المسائـل في العالم ، او هي لا شيء بـالنسبة اليـه ، اي اما ان تكـون هي الفكرة المـالكة لكـل الشؤون واما لا تكون بـالمرة »[١٢٢] . ويستنتـج الفاسي من خـلال بحثه في « الثـورات العظيمـة » التي قامت في مختلف العالم « ان جميع هذه الثورات كانت ثورة على الانـظمة الكهنـوتية » ، ولـذلـك « لا يمكننا الا ان نكون في مقدمة الثائرين على كل نظام كهنوتي من شأنه ان يتدخل بين الافراد وبين الله »[١٢٣] . ونحن نعرف ان النظام الكهنوتي قام فعلاً في المجتمعات الاسلامية رغم كـل ما نعـرفه نـظرياً عن غياب الكهنوتية وعدم التوسط في الاسلام إذ تكوّنت في الوطن « فورة من الاجراء الغيبيـة التي اصبحت ازاءها الحقيقة شيئاً غير مذكور »[١٢٤] .

ونذكر في معرض حديثنا عن تعارض النظرة الدينية الغيبية السائدة مـع روح العصر مـا خبره المفكر الفرنسي جـان بول سارتـر وعبر عنـه في دراسته مسـألة منهـج ، بعد ان اسهم في تأسيس الوجودية ونشرها ، توصل سارتر الى القناعة الجديدة التـالية : « ارى بـين القرن السـابع عشر والقرن العشرين ثلاثة عصور. . . . اسميها باسـماء الرجـال الذين سيـطروا عليها : هنـاك عصر ديكـارت ولوك ، وعصر كانط وهيغل ، وهناك اخيراً عصر ماركس . هـذه الفلسفات الثـلاث تصبح كـل بدورهـا مصدر كل فكر خاص وافق الثقافة كلها ؛ فليس بالامكان تجاوزها طالما ان الانسـان لم يتجاوز اللحظة التاريخية التي تعبر عنها »[١٢٥] . ان لكل عصر فلسفته الخاصة التي تحلل مكنوناته وتعمل عـلى تجاوزه . لقـد فقد الدين دوره على الانقاذ في المجتمعات الغربية الصناعية العلميـة فأعلن نيتشـه « موت الله » . لقد اصبحت المسيحية مؤسسة واصبح خليفتها ملكاً فلو عاد المسيح في هذا العصر الى اوروبا او اميركا لصلبته الكنيسة .

خامساً : ان واقع العالم المعاصر واقع قوميات وليس واقع جماعات دينية .

سادساً : ان الثـورة كانت دائـماً محاولـة لتجاوز اغتـراب الانسان او عجـزه في المجتمع وتجـاه المؤسسات التي ينتسب اليهـا . ومـا نجـده في الـوقت الحـاضـر ان هنـاك نـوعـين من الاغتراب على الاقل فيما يتعلق بعلاقة الانسان بالمؤسسة الدينية في المجتمع العـربي . هناك ، اولاً ، اغتراب من الدين اي رفضه كمؤسسة ومنطلقات تحـد من التغيير . وهنـاك ، ثانيـاً ، اغتراب في الدين بمعنى ان المؤمن بقدر ما يندمج في الدين بقدر ما يتحول الى كائن عاجز . لقد

---

(١٢٢) الفاسي، النقد الذاتي، ص١١٤ .
(١٢٣) المصدر نفسه ، ص١١٥ .
(١٢٤) المصدر نفسه ، ص ٥٣ .
(١٢٥) Jean-Paul Sartre, *Search for a Method* (New York: Knopf, 1967), p. 7.

وضع المؤمن الكثير من نفسه في الدين واسقط ذاته على معبوداته فأصبحت المؤسسة الدينية قوية غنية فيما اصبح هو عاجزاً فقيراً حتى في صلب نظرته الى حياته وتحديد معناها . انه مثقل بالتقاليد الدينية التي ترسخت في عصور التخلف ، اذ اصبحت المؤسسة خارجة على حياته ومستقلة عنه ومتعالية عليه وضده .

بكلام آخر ، يتجلى الاغتراب في الدين في الظواهر التالية السائدة في المجتمع :

ـ اصبحت المؤسسة الدينية غنية واصبح المؤمن فقيراً في المعنى المادي والمعنى الروحي . اول ما يلحظه المراقب في المدن والقرى ضخامة المؤسسات الدينية وفخامتها محاطة باكواخ المؤمنين الفقراء الذين يستمرون بالتبرع من القليل الذي يملكونه .

ـ بقدر ما ينسب المؤمن لمعبوداته من جبروت بقدر ما ينسب الى نفسه من عجز ويتحول الخالق الى مخلوق .

ـ طغت الطقوسية في اوساط المؤمنين حتى انهم يمارسون الدين دون تحليل ودون تمييز بين الوسائل والغايات ، والظاهر والمعنى ، فأصبحت جميعها متساوية في قيمتها ومدلولاتها ووظائفها ، وتمارس من اجل ذاتها .

ـ اصبح المؤمن يعتبر نفسه فاضلاً بقدر ما يقلد ويمتثل ويعود للماضي وليس بقدر ما يبدع ويتمرد ويستشرف المستقبل . بل بطُل الابداع ان يكون صفة من صفاته .

ـ تستعمل السلطات القائمة الدين اداة للقمع والاستمرار في الحكم .

بسبب كل ذلك وغيره يغترب الانسان المعاصر في الدين كما يمارس في الحياة اليومية وينتقل من موقع القدرة الى العجز ، والابداع للتقليد ، والمركز الى الهامش . ومع انه قد يسهم في التحرير من التسلط الخارجي والصراع في سبيل الاستقلال ، وقد يشكل هوية ومنطلقاً لحركات سياسية اصلاحية معارضة ، ولكنه في اوضاعه الحالية غير قادر على تشكيل حركة انقاذ ثورية ، لأن الثورة تقصد بالدرجة الاولى الى تجاوز حالة اغتراب الانسان لا الى ترسيخ هذا الاغتراب . انه ، باختصار ، طاقة تغريبية دون رؤيوية جديدة ودون برنامج لبناء مجتمع جديد .

الفصل الثامن

الصراع السياسي في الاطار الاجتماعي

مقدمـــة

سنحاول في بحثنا حول الحياة السياسية العربية المعاصرة ان نشدد على ضرورة فهمها في اطارها الاجتماعي العام وموقع المجتمع العربي في النظام العالمي ، وعلى انها مواجهة بين قوى ومصالح متضادة . اننا بذلك لا ننطلق من مقولات علم السياسة التجريدية التي تبدأ بالدولة ، بل من منطلقات علم الاجتماع السياسي الذي يبدأ بالمجتمع ، فلا تكون نقطة البداية القول الارسطوي بأن الانسان هو بطبيعته حيوان سياسي ، بل القول الماركسي بأن الانسان في جوهره كائن اجتماعي . كذلك نبدأ من القول بأن الصراعات السياسية والحروب « لا تبدأ في عقول الناس » ـ كما يؤكد ميثاق اليونسكو ـ بل تبدأ في التناقضات الاجتماعية .

وللتدليل على اهمية تحليل السياسة في اطارها الاجتماعي وعلاقة الحياة السياسية بطبيعة المجتمع وتركيبه وموقعه وتناقضاته، نشير باقتضاب الى اختلاف الحياة السياسية في مصر عنها في لبنان اختلافا جوهريا بسبب الاختلاف الجوهري بين المجتمع المصري والمجتمع اللبناني . ليس صدفة ان تنشأ في مصر دولة مركزية قوية مستقرة وان يتكوّن فيها مثل هذا الاجماع السياسي العالي نسبياً ، يقابلها نشوء دولة لامركزية هزيلة وعدم حصول اجماع على القضايا الاساسية والفرعية في لبنان . من هنا ظهور ابطال قوميين يُجمع عليهم المصريون (مثل عرابي ، مصطفى كامل ، سعد زغلول ، جمال عبد الناصر) وعدم امكانية اجماع اللبنانيين على بطل قومي واحداً[1] .

وفي تحليلنا للحياة السياسية في اطارها الاجتماعي وموقع المجتمع ككل ، سننطلق من مقولة غلبة التناقضات الاجتماعية وليس غلبة التوازن والاستقرار ، خاصة في هذه المرحلة

---

(١) انظر القسم الاول من هذا الكتاب .

الانتقالية من حياة المجتمع العربي . ان الحياة السياسية العربية هي سلسلة من المواجهات والصراعات بين قوى متضادة (قوى التحرير ضد قوى الاستعمار ، قوى الوحدة ضد قوى التجزئة ، قوى التغيير ضد قوى الثبات ، قوى اليسار ضد قوى اليمين . . . الخ) . وليست هذه الصراعات منعزلة عن بعضها البعض ، بل هي متصلة اتصالاً عضوياً . لذلك سنحاول في هذا الفصل ان نبلور الاطروحة التي تقول ان النظريات والافكار والمعتقدات والاتجاهات والمشاعر السياسية تنبثق عن ايديولوجية عامة تتصل بدورها بمواقع الافراد والجماعات بالبنى الاقتصادية والاجتماعية . على وجه التحديد سوف أبين في هذا الفصل وفي القسم الاخير حول التغيير كيف ان منظورات التنمية البديلة (التطورية ، الاصلاحية ، والثورية) تتقابل او تتوازى مع الايديولوجيات المتصارعة (اليمين ، والوسط ، واليسار) التي تتوازى بدورها مع الانقسامات الطبقية والفئوية الهرمية الرئيسية (العليا ، الوسط ، الدنيا) . لذلك نجد ان الطبقات العليا والفئات المتميزة (البرجوازية التقليدية الكبرى والجماعات المسيطرة) تميل الى اعتناق ايديولوجية يمينية وتفضيل المنظور التطوري للتنمية . من ناحية اخرى ، نجد ان الطبقات الوسطى (البرجوازية) تميل الى اعتناق ايديولوجية ليبرالية غربية او اشتراكية عربية وتفضيل المنظور الاصلاحي انسجاماً مع مصالحها وتطلعاتها . وعلى العكس من ذلك ، نجد ان الطبقات الكادحة والجماعات المحرومة (من عمال وفلاحين وفئات مضطهدة ومن يتعاطف معهم) تميل الى اعتناق ايديولوجية يسارية وتفضل منظور التغيير الجذري الثوري خاصة عندما تفشل المنظورات الاخرى في تغيير اوضاعها .

اتخذ هذا الخلاف اشكالاً عدة في الوطن العربي وبدأ يتبلور ويزداد حدة لاسباب داخلية وخارجية منذ بدء تدهور الامبراطورية العثمانية والغزو الاوروبي للمنطقة ، فتشكلت خلال قرن ونصف الايديولوجيات الثلاث المتصارعة : اليمين التطوري تقوده الطبقة البرجوازية التقليدية الكبرى ، والوسط الاصلاحي تقوده الطبقة البرجوازية الوطنية الصغرى ، واليسار الثوري الذي يستند الى قاعدة من الطبقات والجماعات الكادحة المحرومة . وقد اختلفت هذه الطبقات والجماعات المرتبة ترتيباً هرمياً ، في مفهومها للنهضة والتحول والتنمية . وقام نقاش حاد حول عدة اسئلة طرحها الواقع العربي : ما هي النهضة ؟ ماذا تشكل؟ ما هو النظام السياسي الافضل؟ ما هي طبيعة الصراع القائم ولماذا الصراع؟ اين نبدأ ؟ من يقوم بمهمة التغيير التاريخية؟ ما هي طبيعة التغيير الذي نريده ولمصلحة من وعلى حساب من؟ ما هي الاولويات؟ من يقاوم التغيير ومن يعمل للتغيير؟ من هم الاصدقاء ومن هم الاعداء؟ اي طريق نسلك في التحرر وبناء النظام السياسي؟ كيف نحدد علاقتنا بالغرب؟ كيف نحقّق الوحدة وما طبيعتها ومقوماتها؟ ما هو النظام الاقتصادي المفضل؟

هذه مجرد عينة من الاسئلة التي كان لا بد من طرحها خلال الصراع القائم في الوطن العربي خلال ما يزيد على قرن ونصف . ورغم تنوع الاسئلة والاجوبة ، فإنها تتخذ موقعها في الاطار العام الذي حاولنا وصفه باقتضاب والذي سنطوره في بقية الفصل . يبدو كل ذلك

واضحاً من خلال صراع العرب في سبيل الاستقلال ، والتحرير ، والتحرر ، وبناء نظام سياسي ـ اقتصادي ـ اجتماعي ـ ثقافي عام . فمنذ بدء النهضة تشكلت ثلاثة تيارات ايديولوجية بديلة (اليمين، والوسط ، واليسار) تحمل اعباءها ثلاث طبقات وجماعات متصارعة (البرجوازية التقليدية الكبرى ، والبرجوازية الوطنية ، والطبقات الكادحة) .

اولاً : الارستقراطية او البرجوازية التقليدية الكبرى واليمين

تعاونت البرجوازية التقليدية الكبرى مع الحكم العثماني وفيما بعد ، مع الاستعمار الغربي في سبيل الحفاظ على مواقعها كطبقة حاكمة متميزة . ولا يغير من جوهر طبيعة هذا التعاون ان هذه الطبقة قاومت الحكم العثماني في مرحلة انهياره الاخيرة وكافحت الاستعمار من اجل الاستقلال السياسي ، اذ كان همها في المقاومة والكفاح ان تحل محل الحكم الاجنبي وتنشيء دولة مركزية تؤمن مصالحها ، لا ان تبدل في طبيعة الحكم ، ولا ان تؤسس باتجاه نظام جديد ، يكفل الحرية والعدالة للشعب ويمكّن المجتمع من مواجهة التحديات التاريخية التي تعصف به .

لقد اتصفت مرحلة الصراع الاولى منذ بدء النهضة بكفاح العرب بقيادة الطبقة البرجوازية التقليدية الكبرى للتخلص من الحكم الاجنبي المباشر دون التعرض لمصالحه التي اتفقت في الواقع مع مصالح العائلات والطبقات والجماعات الحاكمة التقليدية ، فاستمرت الاوضاع على ما هي عليه حتى في مراحل انتهاء الاستعمار المباشر .

لقد فرضت هذه الطبقة الحاكمة ـ بمعونة الحكم العثماني في السابق والاستعمار الغربي فيما بعد ـ نفسها على الشعب باقامة دولة مركزية وبالتسلط والافقار . وبقدر ما كان يقاومها الشعب بقدر ما كانت تلجأ للاستبداد ؛ فنشأت حلقة مفرغة في العلاقات بين الشعب والسلطة في مختلف البلدان العربية ، وهذه الحلقة هي في صميم الازمة السياسية العامة . لذلك كانت المهمة بالنسبة لمفكري السلطة ان تبشر بطاعة الحاكم وتسوغ الدولة وتؤمن الاستقرار والاستمرارية والحفاظ على النظام العام ، فيما ظل الشعب يعاني الفقر والعجز او الاغتراب السياسي بجميع اشكاله . وكانت الازمة من زاوية السلطة ازمة خلخلة في صميم شرعيتها التي اقامتها في الاساس على الولاءات التقليدية والقمع او الاكراه اكثر مما اقامتها على العقلانية القانونية او القيادة الملهمة فلجأت الى الدين والعائلة وطوّرت اجهزتها الامنية . نتيجة للغرق في التقاليد وتجاه هذا القمع ، تعلم الشعب في ظل بعض الظروف ان ينكفيء على نفسه وينشغل بسد حاجاته الملحة اليومية معتبراً الحكم قضاء وقدراً نزل عليه دون موعد ودون ان يكون له اي خيار في صنعه ، وفيما يتعرض المجتمع العربي لقوى معادية تصر على تفتيته وتحويله الى مورد لصناعاتهم وسوقاً لتجاراتهم .

بذلك كان التفتت العربي ، ونشأت الكيانات المصطنعة بعد الحرب العالمية الاولى . فقد

انشىء العراق عام ١٩١٨ ، ولبنان عام ١٩٢١ ، واعلن عبد العزيز بن سعود نفسه ملكاً على الحجاز ونجد وتوابعها سنة ١٩٢٧ ، واصبحت المملكة السعودية دولة مستقلة سنة ١٩٣٢ . وحتى عام ١٩٢١ لم يكن احد يحلم ان يكون الاردن كياناً سياسياً ، واسس الشيخ عبدالله الصباح دولة الكويت التي استقلت عام ١٩٦١ ، ونال اليمن الجنوبي استقلاله سنة ١٩٦٧ ، كما استقلت الامارات العربية عام ١٩٧١ . واصبح السودان دولة حديثة سنة ١٩٥٣ ، اي ثلاث سنوات قبل الاستقلال الحقيقي ، وتم الاستقلال لبلدان المغرب في اواخر الخمسينات ومطلع الستينات .

وقد تسبب الواقع الاجتماعي الذي يتصف بوجود انقسام حاد بين اقلية متميزة وجماهير محرومة بنشوء حكم نخبوي استبدادي متوارث (oligarchy) ، فبرزت الدولة ضد الشعب وفوقه وعلى حسابه . ان الطبقة الارستقراطية او البرجوازية التقليدية الكبرى لا تزال تحكم في المملكة المغربية ، والمملكة العربية السعودية ، والمملكة الاردنية الهاشمية ، وفي اقطار الخليج (الكويت ، الامارات ، البحرين ، قطر ، عمان) . وكانت تحكم سوريا حتى عام ١٩٤٩ ، ومصر حتى عام ١٩٥٢ ، والعراق والسودان حتى عام ١٩٥٨ ، واليمن الشمالي حتى عام ١٩٦٢ ، وليبيا حتى عام ١٩٦٩ . وعلى صعيد قومي ، ظلت هذه الطبقة الحاكمة تعتمد على الغرب في سبيل حمايتها ضد شعوبها ، فقبلت بعملية الاذلال التي مارسها الاستعمار الغربي على العرب ، وشكّلت معه حلفاً ضد قوى التحرر . وهي ـ حتى فيما يتعلق بقضايا قومية اساسية كقضية فلسطين ـ اكتفت بالدعم الشفوي فيما مارست ضغوط على قوى التحرر في سبيل المساومة والقبول بالاوضاع القائمة . بل انها حين تهتم بالقضايا القومية ، انما تفعل ذلك تجنباً للاحراج بالدرجة الاولى .

وفي ظل هذه الطبقات الحاكمة ، ترسّخت تجزئة الوطن العربي الى كيانات مقتطعة لها بالذات ، فتشكلت اقطاعات سياسية شبيهة بالاقطاعات الاقتصادية في ظل الحكم العثماني مع فارق شكلي هو زوال الخلافة وملكيتها الرسمية للبلاد ، وتحول التاريخ العربي الى « تاريخ ملوك الطوائف » الذي ساد في زمن سقوط الاندلس .

وبالاضافة الى اعتمادها على الاكراه وحماية القوى الغربية ، كانت هذه الانظمة والطبقات الحاكمة تستمد شرعيتها من المؤسسات القبلية والدينية ، وتنشىء الاحزاب النخبوية حيث تكوّنت احزاب ايديولوجية معارضة .

١ ـ مصادر شرعية الانظمة اليمينية

لقد استمدت الانظمة اليمينية شرعيتها من المؤسسات والقوى التقليدية وخاصة الدينية والقبلية والعائلية ، بالاضافة الى الدعم الذي تلقته من الدول الغربية . وارتكازاً على هذه المؤسسات والقوى حاولت ان توازن بين الدولة وبين نفوذ الجماعات الخاصة .

أ ـ العائلـــة

تأسست الانظمة السياسية اليمينية العربية حول عائلات حاكمة حتى يمكن وصف بعضها بأنها دول ـ قبائل او دول ـ عائلات . اطلق على اربعة اخماس الجزيرة العربية تسمية السعودية نسبة الى عائلة سعود التي تنتمي الى المسالخ ، وهي فرع من قبيلة رولا التي هي بدورها جزء من قبيلة اشمل هي عنزة الموجودة في نجد والعراق وسوريا . كذلك تمركزت السلطة في الكويت في عائلة آل صباح منذ مطلع القرن الثامن عشر . ويحكم آل خليفة البحرين ، وآل ثاني قطر ، وآل ابي سعيد عمان ، وآل النهيان ابو ظبي ، وآل مكتوم دبي ، وآل القاسمي الشارقة . وانشىء الاردن على اسم العائلة الهاشمية ، فحمل البلد اسمها وطابعها (وكانت هذه العائلة تحكم العراق حتى عام ١٩٥٨) . وتوصلت العائلة العلوية الى حكم المغرب وتوارثه منذ عـام ١٦٦٤ . كذلـك حُكمت مصر حتى سنة ١٩٥٢ ، والعراق حتى سنة ١٩٥٨ ، وتونس حتى سنة ١٩٥٦ ، وليبيا حتى سنة ١٩٦٩ من قبل عائلات مالكة .

وحكمت بعض البلدان الاخرى مجموعة من العائلات النافذة . حكمت سوريا حتى نهاية الاربعينات عدة عائلات منها عائلات العظم والاتاسي والبرازي والجابري والقـدسي والعسلي ومردم وحفار والكيلاني وغيرها . وكادت السلطة في لبنان ان تنحصر في عائلات توارثت الحكم كما توارثت املاكها (مثل آل شهاب وارسلان وجنبلاط وحمادة والاسعد والخازن وفرنجية وسلام وكرامي والصلح واده وجميل) . وقد سئل احد المرشحـين للانتخـابات النيـابية في لبنـان سنة ١٩٧٠ عن اسباب ترشيح نفسه ، فأجاب : « منذ احدى واربعين سنة وعائلتنا تمثـل المنطقـة ، جدي ترشح عام ١٩٢٩ ، وبعد مدة انسحب جدي لابنه البكر . . وعام ١٩٥٧ اضطر عمي . . الى اعتزال السياسـة فـأخذ والـدي محله ، واليـوم خـلا المركـز . . فقررت تـرشيح نفسي » . وفيـما يتعلق بعـلاقـة الحكـومـة بالعائلة ، ورد في رواية **القاهرة الجديدة** لنجيب محفوظ ما يلي : « . . والحكومة اسرة واحدة . الوزراء يعينـون الوكـلاء من الاقارب . والـوكلاء يختـارون المديـرين من الاقارب ، والمـديرون ينتخبـون الـرؤ سـاء من الاقارب ، والرؤ ساء يختارون الموظفين من الاقارب . حتى الخدم يختارون من خدم البيوت الكبيرة . فـالحكومـة اسرة واحدة او طبقة واحدة متعددة الاسر »[٢] . وكـما ان العائلة تشكـل مصدراً من مصـادر شرعيـة توارث المناصب السياسية ، فإنها تشكل في الوقت ذاته اداة من ادوات عدم اشتراك الشعب في النشاطات السياسية . ورد ايضاً في ثلاثية نجيب محفوظ ان سيد العائلة احمد عبد الجـواد كان يؤ يد ثورة ١٩١٩ ، ولكنه فقد صوابه عندما علم ان ابنه اشترك في التظاهرات ، فالثورة فضيلة لا شك فيها « ما دامت بعيدة عن بيته . . . فإذا طرقت بابه ، واذا هددت امنه وسلامة حياة ابنائه تغير طعمها ولونها ومغزاها »[٣] .

---

(٢) نجيب محفوظ ، **القاهرة الجديدة** (القاهـرة : دار مصر للطبـاعة ، ١٩٦٧) ، ص ٤٦ (كتبت هـذه الرواية في اواخر الثلاثينات ونشرت للمرة الاولى عام ١٩٤٥) .

(٣) نجيب محفوظ ، **بين القصرين** (القاهرة : دار مصر للطباعة ، ١٩٦٦) ، ص ٤٨٣ .

ومما ادى الى عجز الفلسطينيين في مواجهة الصهيونية قبل ١٩٤٨ النزاعات العائلية بين آل الحسيني (وكان لهم حزب خاص سمي الحزب العربي) والنشاشيبي (وكان لهم حزب خاص سمي بـ « حزب الدفاع » والخالدي (وكان لهم ايضاً حزب خاص عرف بـ « حزب الاصلاح ») هنا بدا ان عملية التوفيق بين الدولة الناشئة والجماعات التقليدية لم تكن متوازنة تماماً .

وتستمد الانظمة التقليدية هذه شرعيتها من العائلة لكونها امتداداً للنظام الابوي ، اذ يتخذ الحاكم لنفسه دور الاب ويمنح الشعب دور الابناء . يتوجه الملوك والامراء والرؤساء الى الشعب بقولهم «يا ابناءنا»،و «يا شعبنا»،و «يا اهلنا». وفي مثل هذا التوجه يشار للشعب بصيغة المفرد فيما يشار للحاكم بصيغة الجمع . حسب هذا التوجه ، يتحول الحاكم الى أب جليل ، والمواطنون الى ابناء مطيعين ، والشعب بكامله الى اهل (وربما يفترض هنا ان البلاد هي الزوجة التعسة) . ويشير هشام شرابي الى ان العلاقات بين السلطة والشعب تتصف بالطابع الابوي بقوله ، « في رأيي ان الجانب الرئيسي في الحياة السياسية الرتيبة هو طابعها الابوي . في كل من العائلة والمجتمع تسود العلاقات العمودية ، وهي ترتكز على السيطرة والتسلط ، كما في علاقة الاب بالابن ، وعلاقة الراعي بالرعية »(٤) .

وترسخ هذه الانظمة شرعيتها من هذه الناحية ايضاً بالتشديد على القيم العائلية كالطاعة والاحترام والاجلال والاكرام . من هنا ما وجدته في دراستي الميدانية حول الاتجاهات السياسية بين الطلاب الجامعيين في لبنان في مطلع السبعينات ، اذ تبين انه كلما ازدادت درجة اندماج الشاب في العائلة ازدادت ميوله اليمينية ، وكلما ازدادت درجة التحرر من العائلة ازدادت ميوله نحو اليسار(٥) .

ومع ان علاقة الطبقة البرجوازية التقليدية الكبرى الحاكمة بالعائلة والقبيلة تميل الى التكامل اكثر منها الى التناقض ، الا ان المراحل الاولى من تأسيس الدولة الحديثة في القرن التاسع عشر والنصف الاول من القرن العشرين شهدت تنافساً وصراعاً بين القبائل المختلفة للوصول للحكم او للتأثير على الحاكم . بكلام آخر ، ان مرحلة الانتقال من مجتمع قبلي الى مجتمع مدني حديث شهدت صراعاً بين القبائل وبين بعض القبائل والدولة الناشئة . وكان الحاكم يستعين ببعض القبائل ضد اعدائه ، فكانت هناك قبائل موالية وقبائل متمردة ، كما كانت القبائل تتحالف فيما بينها او مع الدول المستعمرة ضد الحاكم والقبائل الاخرى . هذا ما يمكن ان نستدل عليه من الدراسات المتعمقة لعدد من المجتمعات العربية وخاصة العراق والمغرب . وقد اظهر حنا بطاطو كيف ان بعض شيوخ القبائل تعاونوا مع الانتداب البريطاني

(٤) Hisham Sharabi, «Islam, Democracy and Socialism in the Arab World,» in: Michael C. Hudson, ed., *The Arab Future: Critical Issues*, p. 102.

(٥) Halim Barakat, *Lebanon in Strife: Student Preludes to the Civil War*, Modern Middle East Series, 2 (Austin, Tex.: University of Texas Press, 1977), chap. 5.

ضد الملك فيصل بين الحربين العالميتين ،وقد تمكنوا من تدعيم نفوذهم في الدولة ، فشكل شيوخ القبائل والآغوات اكثر من ثلث المجلس التأسيسي في عام ١٩٢٤ (من اصل ٩٩ عضواً في هذا المجلس التأسيسي كان هناك ما لا يقل عن ٣٤ من الشيوخ والآغوات)(٦) .

اما بعد الانتداب ، اي في الاربعينات والخمسينات ، وحين تثبتت سلطة الدولة ، تم التحالف بين الملك وشيوخ القبائل والتجار الكبار ضد الطبقات البرجوازية الوطنية والكادحة ، وبقي الشيوخ والآغوات يشكلون حوالى ثلث مجلس النواب (بين ١٩٤٣ - ١٩٥٨) ؛ بل تراوحت نسبتهم بين ١٩٤٧ و١٩٥٨ بين ٣٣ بالمائة و٣٨ بالمائة(٧) .

ب ـ الديـــن

استعمل الدين من قبل فئات وايديولوجيات مختلفة في دعم مواقفها وتثبيت وجودها . وقد قرنت الطبقة البرجوازية الكبيرة الحاكمة ، الدين بالعائلة في ترسيخ شرعيتها . من هنا ، مثلاً ، جمعت العائلة السعودية بين القبلية والحركة الوهابية كأهم دعائم حكمها (وقد ارتبط مصير العائلة السعودية بالوهابية منذ ١٧٤٤) . ومن هنا ايضاً الجمع بين العائلة والدين في السنوسية والمهدية ، وتشديد العائلة الهاشمية في الاردن ، وقبل ذلك في العراق والعائلة العلوية في المغرب على الانتساب الى النبي (طبقة السادة) .

وبما انه سبق ان تحدثنا عن علاقة الدين بالسياسة في الفصل الثاني والفصل السابع ، نكتفي هنا بالاشارة الى كيفية استفادة الطبقة البرجوازية التقليدية الكبرى من الدين في تثبيت شرعيتها باتباع ما يلي :

ـ لجأت هذه الطبقة الحاكمة ـ كما لجأ الاستعمار ـ الى تشجيع التفكير السلفي الغيبي الرجعي المغرق في متاهات الماضي . ادعى السلاطين الخلافة (اي خلافة الله على الارض) مما حول الدين الى ايديولوجية رسمية فأفتى الفقهاء بطاعة الحاكم حتى ولو كان ظالماً بحجة تجنب الفتنة كما سبق واشرنا مراراً . وحاربت الطبقة الحاكمة اي حركة تغيير تقدمية بوصفها اياها بالالحاد والمادية ، فتحول الدين في يدها الى سلاح نظري . جاء في رواية جبرا ابراهيم جبرا صيادون في شارع ضيق ، كما ذكرنا، ان احدى شخصياتها (وهي وزير) دعا لبناء الجوامع والسجون من اجل تثبيت مخافة الله والسلطة في نفوس المواطنين .

ـ عززت الطبقة الحاكمة التقليدية في بعض البلدان العربية مثل لبنان ، الولاء الطائفي للابقاء على التجزئة ، وتم احياناً ترتيب الطوائف ترتيباً هرمياً ، فميز بعضها وحرم بعضها الآخر

---

(٦) Hanna Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of Its Communists, Ba'thists, and Free Officers* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1978), p. 59.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٠٣ .

مما تسبب بهذا المزج المعروف بين الصراع الطبقي والنزاع الطائفي ، وحد من نشوء دولة مركزية قوية تسيطر على الجماعات او حتى توازن بينها .

ـ استعمل الدين في التخفيف من الشكوى وفي الانسجام مع الاوضاع القائمة مهما كانت مجحفة . لقد اعتبرت الشكوى في بعض الاوساط الدينية بأنها « كفر » لانها شكوى من ارادة الله . في معرض حديثه عن الواقع العربي ، ذكر مختار عاني ان شخصاً من الاسكيمو سئل في سنة قحط ، « لماذا انتم جياع ؟» ، فأجاب : « الدببة هذه السنة قليلة لأن الجليد قليل ، والجليد قليل لأن الرياح العاصفة قليلة ، والرياح العاصفة قليلة لأننا اغضبنا الآلهة »[8] . هذا تماماً ما قالته احدى شخصيات رواية **زقاق المدق** لنجيب محفوظ ، « اذا كنا نذوق اهوال الظلام . . . فهذا من شر انفسنا . . . . لا تقل مللت ! الملل كفر . . . ولا تتمرد على صنع الخالق . لكل حالة من حالات الحياة جمالها »[9] . وقد توصل البعض بضوء هذه الايديولوجية الغيبية الى قناعة بأن الحاكم اذا استمر في الحكم لمدة طويلة رغم كل المحاولات للاطاحة به ، فإن الله يحميه لسبب ما .

لقد تمكنت الطبقة الحاكمة التقليدية ان تستعمل الدين والطائفية والايديولوجية الغيبية لصالحها ، ويستمر استعمالها لها في مختلف البلدان العربية . ومع ان بعض الجماعات الوطنية واليسارية حاولت استعمال الدين لصالحها ـ كما سنرى فيما بعد ـ الا انها لم تنجح كما نجحت الطبقة الحاكمة المحافظة . يعود ذلك الى ان الدين ـ كما اوضحنا في الفصل السابع ـ تحول الى مؤسسة وطائفة وايديولوجية تعززها اوضاع اقتصادية واجتماعية تقليدية . وستستمر الايديولوجية الدينية المحافظة ، كما يقول هشام شرابي ، ليس بسبب قيمها الروحية ، بل على العكس ، بسبب انها اداة تسهم في ترسيخ شرعية النظام القائم بما فيه التسلط السياسي والاقتصادي ومقولة تفوق الرجل[10] .

طبعاً لا تكتفي الطبقة البرجوازية التقليدية بالعائلة والدين في تثبيت شرعيتها ، فتلجأ ايضاً الى القمع (وقد اثبتت حداثتها اكثر ما يكون في حقل استيراد التكنولوجيا والوسائل الامنية) وطلب حماية الغرب لها واقامة نظام رأسمالية الدولة ، الذي تستفيد منه بعض الجماعات (بمن فيها البرجوازية الصغيرة) وتسعى للارتباط به فئات عدة خارج البلاد وداخلها . لقد اسهم التجار والصناعيون والرأسماليون والاقطاعيون ورؤساء القبائل في الحكم وفي تثبيته على حساب غالبية الشعب المعدمة . لذلك تتكون لهذه الطبقة الحاكمة ومؤيديها مصالح خاصة فوق مصالح المجتمع والشعب . وطالما ان المجتمع العربي هرمي في بنيته ، أي منقسم بين جماهير محرومة كادحة واقلية موسرة نافذة متشاوفة ، فإن نظام الحكم جاء ثيوقراطياً ، اوتوقراطياً ، نخبوياً او اوليغاركياً وسلطوياً مستبداً .

---

(٨) مختار عاني ، « التغير الثوري الحضاري والواقع العربي اليوم ،» **مواقف** ، السنة ١ ، العدد ٤ (ايار / مايو ـ حزيران / يونيو ١٩٦٩) ، ص ٢٩ .

(٩) نجيب محفوظ ، **زقاق المدق**، ط ٦ (القاهرة : مكتبة مصر، ١٩٦٥) ، ص ٦ و٥٧ .

(١٠) Sharabi, «Islam, Democracy and Socialism in the Arab World,» p. 97.

٢ ـ احزاب البرجوازية التقليدية الكبرى

في البلدان العربية التي ترسخت فيها مؤسسات الدولة الحديثة ونشطت البرجوازية الوطنية ونشأت الاحزاب والمنظمات السياسية المتصارعة ، عمدت الطبقات الحاكمة الى تأليف احزابها الموالية اليمينية ، ولم تكتف فقط بمصادر الشرعية التقليدية والقمع .

في مصر نشأت احزاب بتحريض من الانكليز والطبقة البرجوازية التقليدية الكبرى مثل حزب الامة ، وحزب الاصلاح على المبادىء الدستورية ، وحزب الوطن الحر ، وحزب مصر المستقلة ، وحزب النبلاء ، وحزب الاحرار الدستوريين ، وحزب الاتحاد. ظهر حزب الامة سنة ١٩٠٧ حول جريدة **الجريدة** بتحريض من الانكليز بزعامة حسن عبد الرازق وتألف من زعامات ارستقراطية . كذلك دعا للتعاون مع الانكليز حزب الاصلاح على المبادىء الدستورية ، الذي نشأ حول جريدة المؤيد عام ١٩٠٦ وكان بزعامة الشيخ علي يوسف الذي شارك في التحريض الطائفي . ودافع حزب الوطن الحر عن الاحتلال وهو نشأ حول **المقطم** بزعامة محمد وحيد الايوبي الذي اختفى كعميل مفضوح . وبين الاحزاب المضادة للشعب الحزب المصري الذي كوّنه اخنوع فانوس عام ١٩٠٨ ودعا فيه الى استقلال مصر ووحدتها مع السودان ، واقامة معاهدة صداقة مع بريطانيا ، والاحتفاظ بالعلاقات الطيبة مع الاجانب واعطاء الجنسية للمتمصرين . وبعد الحرب العالمية الاولى ظهر ايضاً في مصر حزب الاتحاد المؤيد للملك عام ١٩٢٥ وحزب الاحرار الدستوريين الذي تألف من البرجوازيين الكبار ، ومثّل الاغنياء واصحاب الاراضي والارستقراطيين من سلالة العائلات التركية النبيلة . وكان لهذا الحزب ايضاً جريدة **الزمان**[١١] ، وتنافس مع الوفد رافعاً شعار « اختيار الكفء » ، باعتبار اعضائه من صفوة المهنيين وكبار الموظفين والمثقفين واصحاب الملكيات الزراعية . وركز على « الانتماء الاقليمي . . . واحياء رواسب الافكار التقليدية والخلافات المحلية القديمة وفي تزكية العواطف الدينية »[١٢] والتحريض ضد الاقباط .

وكما في مصر ، ظهرت في العراق الملكي احزاب مؤيدة للحكومة وبريطانيا منذ قيام الدولة العراقية عام ١٩٢١ . ومن هذه الاحزاب الحزب الحر العراقي الذي ايد الحكومة وتحالفها مع بريطانيا ، وكان زعماؤه من السادة وشيوخ القبائل ، وحزب الاحرار الذي أنشأ تكتلاً من الساسة القدامى من امثال نوري السعيد وتوفيق السويدي وسعد صالح ، وكان يؤيد التعاون مع بريطانيا ويدين بالولاء للعائلة الهاشمية المالكة[١٣] . وفي سوريا أنشأت العائلات الاقطاعية احزابها

---

(١١) عبد العظيم محمد رمضان ، **تطور الحركة الوطنية في مصر من سنة ١٩١٨ الى سنة ١٩٣٦** (القاهرة : دار الكاتب العربي ، ١٩٦٨) ، وجاكوب لاندو ، **الحياة النيابية والاحزاب في مصر من ١٨٦٦ الى ١٩٥٢** ، ترجمة وتعليق سامي الليثي (القاهرة : مكتبة مدبولي ، [د.ت.]) .

(١٢) طارق البشري ، **المسلمون والاقباط في اطار الجماعة الوطنية** (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٠) ، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤ .

(١٣) اسماعيل احمد باغي ، **تطور الحركة الوطنية العراقية ، ١٩٤١ ـ ١٩٥٢** (البصرة : جامعة البصرة ، مركز دراسات الخليج العربي ، ١٩٧٩) ، ص ١٠٠ ـ ١٠٥ .

الخاصة مثل حزب الشعب والحزب الوطني ، التي حكمت البلاد حتى الانقلاب العسكري الاول عام ١٩٤٩ . وظهرت في الجزائر حركات سياسية مثل حركة « اتحاد المنتخبين المسلمين » (١٩٣٠) التي دعت الى الاندماج في فرنسا والتجنس بجنسيتها ، وكان من زعمائها فرحات عباس ومحمود بن جلول وربيع الزناتي وغيرهم ممن جمعت بينهم ثقافة فرنسية عالية . كذلك ظهرت في المغرب احزاب بتشجيع من القصر مثل حزب الحركة الشعبية التي استعانت ببعض العناصر الاقطاعية ورفعت شعار العنصرية البربرية . ونشأ في لبنان حزب يميني من قبل بيار الجميل اثر عودته من الالعاب الاولمبية التي جرت في ظل النازية في برلين عام ١٩٣٦ وتحول من جمعية رياضية الى حزب من اكثر الاحزاب اليمينية رسوخاً وتنظيماً في الوطن العربي . وقد اصر هذا الحزب على القومية اللبنانية الصافية المجردة من النعوت العربية ـ كما سبق واظهرنا ـ وعلى انه المعبر عن مخاوف طائفة الموارنة كجماعة متميزة ، وعلى الاقتصاد الحر ، وعلى توثيق العلاقات مع الغرب ، وعلى النظام السياسي القائم بما فيه الميثاق الوطني . وعلى تصوير لبنان مهدداً من قبل العرب وطوائفه الاخرى وليس من قبل الغرب والصهيونية .

هذه ، فقط ، عينة من الاحزاب التي اسستها البرجوازيـة العربية التقليدية الكبرى كأداة من ادوات استقرارها واستمرارها في الحكم ، والمحافظة على مواقعها كطبقة حاكمة متميزة تشتبك في صراع ظاهر وخفي مع الطبقة البرجوازيـة الصغيرة والطبقات الكادحة .

ثانياً : البرجوازية الوطنية والوسـط : الليبراليـة الغربية ، الاشتراكية العربية ، والسلفية الدينية

توزعت البرجوازيـة الوطنية العربية (وهي التي تنبثق عن الطبقات الوسطى وتستند اليها) بين ثلاثة تيارات اصلاحية هي : الليبرالية الغربية ، والاشتراكية العربية ، والسلفية الدينية .
وقبل تناول هذه التيارات منفردة ، يجدر بنا ان نستعرض باقتضاب عدة عوامل ادت الى تكون الطبقة البرجوازية الوطنية ، والى صراعها مع الطبقة البرجوازيـة التقليدية الكبرى ، والى تبلور منظوراتها الايديولوجية وبين هذه العوامل الاساسية نذكر ما يلي :

ـ احتكار الطبقة البرجوازيـة التقليدية الكبرى الثروة والحكم والجاه ، فقد سيطرت سيطرة تامة على النظام العام .

ـ فساد الانظمة التقليدية وعدم فعاليتها في مواجهة التحديات الكبرى ، كالتحدي الصهيوني .

ـ تكوّن الطبقة الوسطى الجديدة من مثقفين واداريين ومهنيين وخبراء بسبب التغيرات التي حدثت في البنى الاقتصادية ونشوء المؤسسات الجديدة وانتشار التعليم والهجرة . وقد حرمت هذه

الطبقة الوسطى الجديدة كما حرمت الطبقة الوسطى القديمة (من ملاكين صغار واصحاب اعمال صغيرة وحرفيين . . . الخ) من قبلها من المشاركة في الحكم .

ـ تفاقم الهيمنة الاستعمارية ، فما ان تحرر العرب من الحكم العثماني حتى وجدوا انفسهم يرزحون تحت نير انتداب استعماري فرضه الفرنسيون والانكليز على المنطقة ، فقسموها مناطق نفوذ فيما بينهما وقضوا على احلام العرب وهي براعم ، بالاستقلال والحرية والتوحد والتقدم ، وانشأوا اسرائيل على انقاض الشعب الفلسطيني ، فكان في نتائجه البعيدة المدى اشد قسوة وظلماً من الاستبداد العثماني . من هنا هذه الصفة القومية الوطنية الملازمة للطبقة الوسطى في البلدان العربية .

ـ تخلف البلاد في جميع اوجه حياتها وقطاعاتها . وكان بين اهم اوجه التخلف ، الفقر الذي تعاني منه غالبية الجماهير ، واضطهاد المرأة والمستضعفين ، والتبعية التامة للغرب ، والعجز العام في رد الاعتداءات ومواجهة التحديات واصلاح البلاد .

ـ تفاقم التناقضات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، وبروزها كقضايا عامة يدور حولها نقاش حاد خاصة في اوساط المثقفين . وكان بين اهم هذه التناقضات الحادة التناقض بين الطبقات فيما بينها ، وبين الجماعات التي تتمتع بامتيازات على حساب بعضها البعض ، وبين الجديد والقديم ، وبين المدينة والريف ، وبين البلاد ككل والاستعمار . وبقدر ما تفاقمت هذه التناقضات عمدت الطبقات الحاكمة الى القمع والاستعانة بالاستعمار لحمايتها . لقد اتضح مع الوقت ان الانظمة التقليدية لا تخدم المصلحة العامة بل تخدم مصالح الطبقة الحاكمة على حساب البلاد والشعب . لذلك ادرك العرب ان الدولة لا تمثل المجتمع ، بل تفرض نفسها عليه وتسلبه وظائفه وتمارس السيادة عليه وضده . بذلك بدأ يتحول الصراع الطبقي الى صراع سياسي ، والصراع السياسي الى صراع طبقي .

رغم هذه الاوضاع وغيرها ، بقيت البرجوازية العربية التقليدية الكبرى تسيطر في جميع البلدان العربية حتى مطلع الخمسينات ، عندما تمكنت البرجوازية الوطنية الصغيرة من الوصول الى الحكم عن طريق الانقلابات العسكرية والاحزاب والثورة ضد الاستعمار في بعض البلدان العربية .

بعد هذه المقدمة ، نستعرض التيارات الثلاثة ضمن البرجوازية الوطنية وندقق في موجباتها وتنظيماتها وايديولوجيتها وممارساتها وفشلها في حل المشكلات العربية المستعصية :

١ ـ الليبرالية الغربية

نشأ في البلاد العربية ـ منذ بدء تدهور الامبراطورية العثمانية وغزو الغرب للمنطقة ـ تيار اصلاحي ليبرالي تمكن من ان يفرض نفسه في تونس ولبنان ، وان يشترك في الحكم ويسهم في

عمليات التحديث في مصر وسوريا والعراق والمغرب والسودان والاردن وربما في غيرها من الاقطار العربية ، انما على مستوى ادنى . وهو حيث وصل الى الحكم او ساهم فيه ، تمكن من ان يشكل تياراً فكرياً ايديولوجياً ، دعا اليه عدد من المفكرين العرب منذ منتصف القرن التاسع عشر(١٤) .

شدد التيار الليبرالي على الديمقراطية البرلمانية والدستورية ، وانشاء الاحزاب والنقابات ، وعلى مشاركة المثقفين والخبراء والمهنيين والتقنيين في الحكم ، وعلى الانفتاح على الغرب واتخاذه نموذجاً للتنمية ، وعلى العلم والعقل وتغيير الذهنية السائدة عن طريق التربية وبواسطة النخبة المثقفة وبشكل تدرجي اصلاحي جزئي ، دونما اهتمام بتحول النظام والبنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . وقد تجاهل التيار الليبرالي طبعاً ، السؤال المتعلق بتغيير « الذهنية » المسيطرة دون تغيير البنى الاجتماعية التي تولّدها وتعمل على ترسيخها . بدلاً من ذلك ، وعلى العكس ، يقال لنا « انه من الخطأ الشديد ، بل من الخطر الفادح ، ان ننسب كل ما تعانيه الشعوب المتخلفة اليوم من حرمان وعجز وفساد ، الى الانظمة التي تسودها »(١٥) .

وتتمثل هذه الليبرالية ربما بجميع الاحزاب القومية في مراحلها التأسيسية وان تطورت فيما بعد باتجاه اشتراكي . وهي تعود في اصولها للحركات الاصلاحية والنوادي الثقافية والجمعيات السرية والانتفاضات الشعبية من خلال مواجهة الغزو الاوروبي وكفاحها في سبيل الاستقلال . وكانت ، عادة ، تقوم حول جريدة او مجلة تنطق باسمها ، وتتزعمها شخصية قوية يحيط بها عدد من الاصدقاء والمعجبين والمريدين .

في مصر نشأت الاحزاب الليبرالية ضد الغرب سياسياً ، ولكنها اتخذته نموذجاً في الاصلاح السياسي . بدأ الحزب الوطني الاهلي عام ١٨٧٩ حزباً شبه سري مكوناً من عدد من الضباط المصريين وقام بزعامة احمد عرابي بانتفاضة ١٨٧٩ ـ ١٨٨٢ التي انتهت بانهياره العسكري ونفيه . وقد نشر الحزب افكاره في صحف حررها جميل صنوع (الذي كان يصدر صحيفة **ابو نضارة**) ، واديب اسحق (الذي كان يصدر مجلة **القاهرة** في باريس) ، وعبدالله النديم (الذي كان يصدر مجلة **التنكيت والتبكيت**) . وقد قاوم الحزب اية محاولة لاخضاع مصر من قبل الغرب وطالب بحكم الشورى ، واطلاق عنان الحريات للمصريين ، ووحدة الاقباط والمسلمين في اطار الوطنية . ونشأ في الوقت ذاته حزب مصر الفتاة الذي بدأ ايضاً جمعية سرية في الاسكندرية عام ١٨٧٩ وتشكل من المثقفين ، ونشر كذلك افكاره في صحف عبدالله النديم واديب اسحق وسليم النقاش وجميل صنوع . كذلك نشر جريدة خاصة باسم **مصر الفتاة** بالفرنسية اولاً ثم بالعربية . وتوجه هذا الحزب ببرنامج شبه اصلاحي « الى صاحب السمو توفيق الاول خديوي مصر من اتحاد الشباب المصري »وصف فيه سوء احوال الفلاحين ، وطالب بفصل السلطات الحكومية والمساواة امام

---

(١٤) انظر الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب .

(١٥) قسطنطين زريق ، **نحن والمستقبل** (بيروت : دار العلم للملايين، ١٩٧٧)، ص ٣٥٠ .

القانون وحرية الصحافة ووضع الضرائب حسب قانون ثابت واقامة حياة نيابية مستقلة وانتخابات حرة .

وبعد القضاء على ثورة عرابي استمرت المقاومة بقيادة مصطفى كامل الذي انشأ الحزب الوطني رسمياً عام ١٩٠٧ (وبين الشخصيات التي تكوّن منها الحزب احمد لطفي السيد ومحمد فريد) . وتجاهل مصطفى كامل المشكلات الاجتماعية والصراع الطبقي ، الا انه طالب بالتوسع في اصلاح التعليم (باعتبار ان الجهل هو العدو الاول لمصر) ، وبتعليم المرأة وانشاء اول جامعة وتكوين برلمان مسؤول ، وبالتنظيم الدستوري والاداري والقضائي ، وبتناسي الخلافات الطائفية ، وبالتفاهم مع الشعوب الاخرى وخاصة مع الامبراطورية العثمانية . وانبثق حزب الوفد عن ثورة ١٩١٩ بقيادة سعد زغلول كحزب يعمل على تحقيق الاستقلال وبناء الديمقراطية وذلك ضد الانكليز والقصر وحزب الاحرار الدستوريين ، فطالب باستقلال مصر التام متوجهاً الى جميع فئات الشعب وداعياً لاقامة حكومة دستورية ، واصلاح التعليم ، وتحسين احوال الفلاحين . وعندما توفي زغلول عام ١٩٢٧ خلفه مصطفى النحاس وبدأت تتنازعه قوى البرجوازية الكبرى وقوى البرجوازية الوطنية(١٦) .

في المشرق العربي اجازت الحكومة العراقية سنة ١٩٤٦ تأليف خمسة احزاب سياسية هي : حزب الاستقلال ، وحزب الاحرار ، والحزب الوطني الديمقراطي ، وحزب الاتحاد الوطني ، وحزب الشعب . وفيما كان حزب الاحرار يميل الى اليمين وكان حزب الاستقلال ينادي بالاصلاح الجزئي انما من موقع يميني ، كانت الاحزاب الثلاثة الاخرى يتنازعها البرجوازيون والوطنيون واليسار . وتكونت في سوريا في المرحلة السابقة لقيام الاحزاب العقائدية تكتلات تهتم بقضية الاستقلال وتسيطر عليها العائلات الارستقراطية، مع ان عضوية بعضها كانت تتألف من البرجوازية الوطنية . وبين هذه التكتلات حزب الاستقلال العربي ، وحزب التقدم ، ، وحزب الاتحاد السوري (كان من زعمائه عبد الرحمن الشهبندر) ، واللجنة الوطنية العليا ، والحزب الديمقراطي ، والحزب الوطني السوري ، والكتلة الوطنية ، وعصبة العمل القومي العربي ، وحزب الشعب ، والحزب الوطني .

وتكون في المغرب العربي حزبان سيطرت عليهما البرجوازية الوطنية ، هما حزب الدستور في تونس وحزب الاستقلال في المغرب (كان قادة الحزبين من النخبة المثقفة في المدن الكبرى تدعمهم برجوازية المدن) . تأسس حزب الدستور في تونس عام ١٩٢٠ واعيد تنظيمه عام ١٩٣٤ باسم حزب الدستور الجديد مستوعباً البرجوازية الصغيرة ومن ورائها الجماهير في صراعها من اجل الاستقلال . وكانت قيادة الحزب قبل ١٩٣٤ تختلف عنها بعد ذلك . وجد الباقي هرماسي ان القيادة السابقة كانت مؤلفة من ابناء الطبقات الموسرة المتميزة . وكان ٩٠ بالمائة من هؤلاء القادة

---

(١٦) انظر : رمضان ، تطور الحركة الوطنية في مصر من سنة ١٩١٨ الى سنة ١٩٣٦ ، ولاندو ، الحياة النيابية والاحزاب في مصر من ١٨٦٦ الى ١٩٥٢ .

من مدينة تونس نفسها (مقابل **٣٥** بالمائة من القادة الجدد بعد **١٩٣٤**) . وكانت غالبيتهم في الفترة الاولى من خريجي جامعة الزيتونة الدينية . اما بعد **١٩٣٤** ، فأصبحت غالبية قادة الدستور الجديد من مناطق البلاد الداخلية والساحل (وكان معظمهم من المزارعين والتجار والنقابيين ـ وكان هؤلاء على صلة بأهل الريف) . ثم ان غالبية هؤلاء القادة الجدد كانوا من خريجي جامعة الصديق والجامعات الاوروبية حيث حصلوا على ثقافة حديثة[١٧] .

وفي حين نجح حزب الدستور الجديد في تونس (وهي مجتمع موحد نسبياً) ان يصبح الحزب الوحيد الحاكم ويؤسس نظاماً سياسياً ليبرالياً غربياً ، عرف المغرب الاقصى (وهو مجتمع تعددي) تعددية الاحزاب رغم انه كان يشار لحزب الاستقلال بـ « الحزب » فحسب . وقد انبثق هذا الحزب عن الحركات الوطنية الاستقلالية في الثلاثينات واسس رسمياً عام **١٩٤٤** بعد ان كان يعرف بالحزب الوطني ، فاكتسب شعبية كبيرة وخاصة اثر المنفستو الشهير الذي وافق عليه السلطان ووقعه ٥٨ عضواً في حزب الاستقلال بمن فيهم علال الفاسي ومهدي بن بركة وعبد الرحيم بوعبيد . توزع هؤلاء القادة الذين وقعوا المنفستو بين ١٨ مدرساً ، وعشرة علماء ، وثمانية محامين وقضاة ، وستة اداريين ، و**١٣** عائلة موسرة[١٨] . وانقسم الحزب عام **١٩٥٩** بانفصال مهدي بن بركة وعبدالله ابراهيم وعبد الرحيم بوعبيد وتأسيسهم حزباً جديداً باسم الاتحاد الوطني للقوات الشعبية (وتحول فيما بعد كما سنرى الى الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية) . فيما كان علال الفاسي عالماً دينياً ، ابن عالم ديني درس في جامعة القيروان ، كان بن بركة استاذاً للرياضيات تخرّج من جامعة الجزائر وكان والده شرطياً .

استوعب حزب الاستقلال نفسه بنيل الاستقلال ، فالتحق اعضاؤه وغيرهم من شباب وشابات الطبقة الوسطى الجديدة بالاتحاد الوطني للقوات الشعبية . وبقي حزب الاستقلال بقيادة علال الفاسي يخاف المقولة الطبقية فأصر على القول بـ « روح التضامن بين افراد الامة وطبقاتها »[١٩] ، وعلى ان اهتمامه « ينبغي ان لا يخص طبقة دون طبقة »[٢٠] ، وعلى دعوة الانقاذ عن طريق « فكر الطبقة المتنورة وبواسطة النخبة المفكرة »[٢١] .

وتكونت في المغرب ايضاً « جمعية نجم شمال افريقيا » في باريس عام **١٩٢٥** من العمال الجزائريين والمغاربة والتونسيين بقيادة احمد مصالي الحاج (الجزائر) . وقد طالبت بالاستقلال التام لاقطار المغرب العربي ، وبحرية الصحافة والاجتماع وتأسيس الاحزاب والنقابات العمالية ،

---

(١٧) Elbaki Hermassi, *Leadership and National Development in North Africa: A Comparative Study* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1972), pp. 112-127.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٠٠ـ ١١١ .

(١٩) علال الفاسي ، النقد الذاتي (بيروت : دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع ، ١٩٦٦) ، ص ٢١ .

(٢٠) المصدر نفسه ، ص ٢٥ .

(٢١) المصدر نفسه، ص ٤٦ و٤٩ .

وباجراء الانتخابات ، وبفرض التعليم الالزامي باللغة العربية ، وبمصادرة الاملاك الكبيرة واعادتها الى الفلاحين . بذلك ربطت هذه الجمعية بين التحرير السياسي والاصلاح الاجتماعي . وبعد ان حلت حكومة فرنسا « جمعية نجم شمال افريقيا » ، اسس احمد مصالي الحاج حزب « الشعب الجزائري » عام ١٩٣٧ امتداداً لها في الكفاح في سبيل الاستقلال ورفض انصاف الحلول[٢٢] .

انشغلت هذه الاحزاب وغيرها في المغرب والمشرق ، بمسألة التحرير القومي وببعض الاصلاحات الجزئية دون ان تتمكن من التحول الى حركات شعبية تكافح في سبيل تثوير المجتمع . ولكنها بكفاحها في سبيل الاستقلال ، مهدت لقيام الاحزاب العقائدية القومية مثل الحزب السوري القومي الاجتماعي وحزب البعث العربي وحركة القوميين العرب وغيرها من الاحزاب التي كانت في مراحل تأسيسها الاولى قومية ليبرالية (اي تعمل في سبيل احداث اصلاحات ليبرالية) بالاضافة الى التحرير القومي ثم تطورت باتجاه قومي اشتراكي ويساري كما سنرى .

باختصار إذن ، عملت الطبقة البرجوازية الوطنية على الصعيد الفكري ومن خلال الاحزاب والجمعيات في سبيل الاستقلال ، وشددت على اصلاح الثقافة او « العقلية » او « الذهنية » المسيطرة ، وذلك بالدعوة لاحلال قيم جديدة مكان القيم القديمة (قيم العقلانية والعمل والانجاز والالتزام الاخلاقي والتخصص والتطلع المستقبلي) . ولتحديث الدين والمؤسسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية . غير ان هذا التيار لم يهتم منهجياً بتحويل البنى التحتية والانظمة السائدة وتوزيع الثروة وانهاء التبعية واشراك الطبقات الكادحة في الحكم . على العكس من ذلك ، عمل من ضمن النظام في سبيل احداث اصلاح جزئي على الصعيد الثقافي ومهد لقيام الاحزاب العقائدية القومية والاشتراكية .

٢ ـ الاشتراكية العربية

سلكت البرجوازية الوطنية ايضاً مسلك القومية والاشتراكية ، خاصة حيث كان المجتمع يعاني من القهر القومي والطبقي ، وحيث كانت هذه الطبقة على صلة مباشرة بالطبقات الكادحة كما في الجزائر ومصر والسودان وسوريا وفلسطين والعراق . ولقد خاضت معارك محتدمة على جبهتين : جبهة السيطرة الاستعمارية او الاحتلال الاجنبي وجبهة سيطرة الطبقة البرجوازية التقليدية الكبرى ، الاقطاعية منها وشبه الرأسمالية .

في معركتها مع الاستعمار انتظمت بعض عناصر هذه الطبقة في احزاب عقائدية وتسلحت

---

(٢٢) تركي رابح ، الشيخ عبد الحميد بن باديس : فلسفته وجهوده في التربية والتعليم ١٩٠٠ ـ ١٩٤٠ ، رائد الاصلاح والتربية في الجزائر، ط ٣ (الجزائر : الشركة الوطنية للنشر، ١٩٨١)، ص ٥٩ ـ ٦٢ .

بالفكر القومي الذي شكل اهم عناصر الايديولوجية السياسية العربية المعاصرة . والقومية في الوطن العربي هي في صلبها قومية تحرر وتحرير (كما هي في بقية العالم الثالث) وليست قومية توسع واستعمار (كما في العالم الغربي) . لقد ظهر الفكر القومي في الوطن العربي نتيجة للغزو الغربي وزوال الامبراطورية العثمانية وضرورات التوحيد في وجه قومية خارجية معتدية . لذلك ليس صحيحاً ان القومية ظاهرة مستوردة من الغرب ، بل على العكس ، هي وليدة اوضاع عربية خاصة ، منها الاستبداد العثماني والاستعمار الغربي والتجزئة التي فسخت المجتمع في وقت كانت فيه ولا تزال ، تهدده تحديات مصيرية من الخارج وفي الداخل . ان وعي الامة لهويتها عملية ديالكتيكية تاريخية طويلة الامد ، وليست اقتباساً اعتباطياً ميكانيكياً يحدث لمجرد التقليد والرغبات المجردة والتفاؤل الذاتي . وقد نشأ الوعي القومي في المجتمع العربي المعاصر لكونه في حالة صراع في سبيل تحقيق سيطرته على مصيره وتطوير ذاته وايجاد النظام الافضل لحياته . وكما ان الوعي القومي لا يكون استيراداً ، فإنه لا يأتي ظاهرة مكونة مستكملة تامة جاهزة مسبقاً ، بل يكون في حالة تكوّن وصيرورة نوعاً وكماً .

إن القومية في الوطن العربي هي وعي الشعب لذاته وتصميمه على نيل حقوقه وتأمين مصالحه وتقرير مصيره في زمن ترتبت فيه المجتمعات ترتيباً قومياً . وقد عملت على بلورة هذا الوعي الطبقة البرجوازية المثقفة منذ منتصف القرن التاسع عشر . يقول جورج انطونيوس في كتابه **يقظة العرب** ، ان الجمعية السورية العلمية (تأسست عام ١٨٥٧ ، وكانت تضم عند تأسيسها مفكرين مثل محمد ارسلان وحسين بيهم وبطرس البستاني وابراهيم اليازجي) ، وهي التي اطلقت اولى الصرخات القومية («تنبهوا واستفيقوا ايها العرب » لابراهيم اليازجي) . ومنذ ذلك الحين تمثلت بجمعيات وحركات واحزاب وتيارات فكرية عديدة دعا لها بحماس مفكرون من اقطار عربية مختلفة مثل عبد الرحمن الكواكبي ومحمد رشيد رضا وشكيب ارسلان وبطرس البستاني ونجيب عازوري وامين الريحاني وانطون سعادة وساطع الحصري وقسطنطين زريق وزكي الارسوزي وميشال عفلق وغيرهم .

وبين اهم الحركات العقائدية القومية التي ظهرت في الوطن العربي : الحزب السوري القومي الاجتماعي ، وحزب البعث العربي ، وحركة القوميين العرب . وقد تحولت هذه الحركات العقائدية (بدأت في الاساس حركات ليبرالية) مع الوقت ومن خلال كفاحها باتجاه الاشتراكية واليسار ، فانقسمت بين يمين ووسط ويسار وبين ليبرالية واشتراكية . وقد شددت على ضرورة تكوين نظرة فلسفية شاملة تكون اساساً لاحداث نهضة واقامة نظام جديد كما شددت على ضرورات التغيير الجذري .

بدأت هذه الاحزاب قومية ثم تطورت باتجاه اشتراكي فأضافت هذه الصفة الى اسمها الاصيل في بعض الحالات (اصبح حزب البعث العربي رسمياً حزب البعث العربي الاشتراكي سنة ١٩٥٣) ، او جعلتها جزءاً من مبادئها واستراتيجيتها فتحولت مثلاً حركة القوميين العرب الى

حركة لينينية ـ ماركسية . واصبحت هذه الاحزاب وغيرها تستعمل المصطلحات والمقولات الماركسية في تحليلها حتى حين تعادي الشيوعية او تنافسها في العمل السياسي .

وتحمل عدة احزاب عربية اسماء اشتراكية ، بدأ بعضها اشتراكياً في منطلقاته وبدأ بعضها الآخر من منطلقات قومية ، ثم اضاف الاشتراكية الى مفاهيمه . لذلك يهمنا ان نميز بين الاحزاب الاشتراكية العلمية الماركسية والاحزاب الاشتراكية العربية التي ميزت نفسها عن الاولى، فلم تأخذ بمقولة الصراع الطبقي كلياً وتجنبت مشكلة الغاء الملكية الخاصة ومشكلة التحليل المادي بدلاً من التحليل الغيبي المثالي . لقد اقتبست هذه الاخيرة بعض المصطلحات والمفاهيم والافتراضات والمقولات والشعارات دون غيرها ولم تربط فيما بينها في اطار نظرية شاملة متكاملة . ونحن هنا ـ اي في هذا القسم ـ نتناول فقط الاحزاب القومية التي اتخذت لنفسها بعداً اشتراكياً وميزت نفسها عن الاشتراكية العلمية وسميت بالاشتراكية العربية .

أ ـ الاشتراكية العربية والسلطة

وقد توصلت الاشتراكية العربية الى الحكم في سوريا ومصر والعراق والجزائر وليبيا وغيرها عن طريق الانقلابات العسكرية، والغت الطبقة البرجوازية التقليدية الكبرى . خلال اقل من ربع قرن (١٩٤٩ ـ ١٩٧٠) نجح اكثر من ٣٥ انقلاباً عسكرياً في البلدان العربية ، واصبحت غالبية الشعب العربي تحكم من قبل العسكر (العراق ، سوريا ، اليمن الشمالي ، السودان ، مصر ، ليبيا ، الجزائر ، موريتانيا ، الصومال) .

في العراق وقع ١١ انقلاباً بين ١٩٣٦ و١٩٦٨ وذلك كما يلي : ٢٩ / ١٠ / ١٩٣٦ بقيادة الجنرال بكر صدقي واستمر اقل من سنة ؛ ١١ / ٨ / ١٩٣٧ ـ ٢٤ / ١٢ / ١٩٣٨ ؛ ٢٤ / ١٢ / ١٩٣٨ ـ ٥ / ٤ / ١٩٣٩ ؛ ٥ / ٤ / ١٩٣٩ ـ ٢١ / ٢ / ١٩٤٠ ؛ ٢١ / ٢ / ١٩٤٠ ـ ١ / ٢ / ١٩٤١ بقيادة رشيد عالي الكيلاني ؛ ١ / ٢ / ١٩٤١ ـ ٣ / ٤ / ١٩٤١ ؛ ٣ / ٤ / ١٩٤١ ـ ٣١ / ٥ / ١٩٤١ ؛ ١٤ / ٧ / ١٩٥٨ ـ ٨ / ٢ / ١٩٦٣ بقيادة عبد الكريم قاسم ؛ ٨ / ٢ / ١٩٦٣ ـ ١٨ / ١١ / ١٩٦٣ ؛ ١٨ / ١١ / ١٩٦٣ ـ ١٧ / ٧ / ١٩٦٨ ؛ ١٧ / ٧ / ١٩٦٨ بقيادة حسن البكر وصدام حسين ثم صدام حسين وحده حتى الوقت الحاضر .

وفي سوريا وقع الانقلاب الاول بعد الاستقلال بحوالى ثلاث سنوات وذلك بتاريخ ٣٠ / ٣ / ١٩٤٩ بقيادة حسني الزعيم واستمر حوالى خمسة اشهر ، ثم تلته الانقلابات التالية : ١٤ / ٨ / ١٩٤٩ ـ ١٩ / ١٢ / ١٩٤٩ بقيادة سامي الحناوي ؛ و١٩ / ١٢ / ١٩٤٩ ـ ٢١ / ١١ / ١٩٥١ ؛ و٢١ / ١١ / ١٩٥١ ـ ٢٥ / ٢ / ١٩٥٤ بقيادة اديب الشيشكلي ؛ و٢٨ / ٩/١٩٦١ ـ ٢٨/٣/١٩٦٢ بقيادة الانفصاليين عن مصر؛و٢٨/٣/١٩٦٢ ـ ٨/٣/١٩٦٣؛ و٨ / ٣ / ١٩٦٣ ـ ٢٣ / ٢ / ١٩٦٦ بقيادة حزب البعث ؛ و٢٣/٢/ ١٩٦٦ ـ ٥ / ١١ / ١٩٧٠ بقيادة البعث الجديد (صلاح جديد) ؛ و١٥ / ١١ / ١٩٧٠ وحتى الوقت الحاضر بقيادة حزب البعث التصحيحي (حافظ الاسد) وقد تعاقبت على الحكم في سوريا بين ١٩٤١ و١٩٧٠ عشرة عهود و٥٢ وزارة .

وفي مصر وقع انقلاب واحد في ٢٣ تموز / يوليو ١٩٥٢ فجاء بقيادة محمد نجيب اولاً ثم بقيادة جمال عبد الناصر ١٩٥٤ ، ثم بقيادة انور السادات ١٩٧٠ . وفي السودان وقعت ثلاثة انقلابات منذ ١٩٥٨ ، هي انقلاب ١٧ / ١١ / ١٩٥٨ بقيادة الجنرال ابراهيم عبود واستمر حتى ١٥ / ١١ / ١٩٦٤ عندما سقط نتيجة لاضراب عام ، وقامت بين ١٩٦٤ - ١٩٦٩ خمس حكومات ترأس ثلاثاً منها محمد احمد محجوب (حزب الامة) ؛ وفي ٢٥ / ٥ / ١٩٦٩ حدث انقلاب بقيادة جعفر النميري . وفي اليمن الشمالي وقع انقلابان قصيران في ١٩٤٨ و١٩٥٥ ثم انقلاب عام ١٩٦٢ بقيادة عبدالله السلال تبعته حرب اهلية استمرت حتى ١٩٧٠ ، وفي سنة ١٩٧٤ وقع انقلاب على عبد الرحمن الارياني قاده ابراهيم الحمدي .

وبين الانقلابات المهمة الانقلاب الذي وقع في الجزائر سنة ١٩٦٥ بقيادة بومدين ؛ وفي ليبيا بتاريخ ١ / ٩ / ١٩٦٩ بقيادة معمر القذافي . ومنذ اواخر الستينات تمكنت الانظمة العسكرية من فرض وجودها واتصفت اوضاعها بالاستقرار النسبي[٢٣] .

وقد تسببت عدة عوامل في وقوع هذه الانقلابات العسكرية ، نذكر منها باقتضاب ما يلي :

- نكبة فلسطين التي اظهرت فساد الانظمة التقليدية السائدة وعدم فعاليتها .

- احتكار السلطة من قبل البرجوازية التقليدية الكبرى وعدم اشراكها الطبقة البرجوازية الصغيرة الجديدة والقديمة منها ، رغم ازدياد اهميتها الاجتماعية والاقتصادية .

- تراكم المشاكل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية دون حل للتناقضات الاساسية والثانوية .

- ضعف التوازن بين الدولة المركزية والجماعات التقليدية التي ظلت تحتفظ بنفوذها .

- الحالة الانتقالية التي كان الوطن العربي لا يزال يمر بها ، مثله مثل بقية بلدان العالم الثالث .

- ضعف الاحزاب العقائدية وعدم قدرتها على تعبئة الجماهير واتخاذ المبادرة في الازمات الوطنية .

- فعالية الجيش بالنسبة للقوى والمؤسسات الاخرى واحتكاره لوسائل العنف ، وامتلاكه القدرات التقنية وانفتاحه على الطبقات البرجوازية الجديدة .

---

(٢٣) من اجل المزيد من التفاصيل حول الانقلابات العسكرية ، انظر : اسعد عبد الرحمن ، الناصرية : ثورة بيروقراطية ام بيروقراطية ثورية (الكويت : مطبوعات جامعة الكويت ، ١٩٧٧) ، و Michael C. Hudson, *Arab Politics: The Search for Legitimacy* (New Haven,Conn.:Yale University Press, 1977).

ـ التدخلات الاجنبية في شؤون البلاد : وقد شجعت بعض البلاد على قيام انقلابات عسكرية خوفاً من وصول الاحزاب الثورية الى الحكم .

ـ اقتناع بعض الاحزاب بأن الانقلابات العسكرية تشكل اداة سهلة بالمقارنة مع الثورات الشعبية ، للوصول الى الحكم .

وقد حاولت الحكومات العسكرية ان تثبت شرعيتها عن طريق رفع شعارات التحرير (تحرير فلسطين من الصهيونية ، وتحرير البلدان العربية بشكل عام من الاستعمار) ، والاصلاح الزراعي ، والدعوة للوحدة العربية ، وتحسين احوال الشعب عن طريق الاشتراكية العربية المتميزة ، ونشر التعليم ، وتحديث المؤسسات . . . الخ . ولقد عمدت الى الاصلاح الزراعي بالغاء الاقطاع واممت الشركات الاجنبية والخاصة الكبيرة ، وحسّنت علاقاتها مع البلدان الاشتراكية ، واتبعت سياسة الحياد الايجابي وعززت علاقاتها ببلاد العالم الثالث .

مقابل ذلك ، اكتفت معظم الانقلابات العسكرية باصلاحات طفيفة ، ومنعت المشاركة الشعبية ، والغت الاحزاب ، وحرمت الشعب من حرياته وحقوقه المدنية دون ان تحقق العدالة الاجتماعية المطلوبة ، واستعملت اساليب سلطوية ، واستولت على جميع وسائل الاعلام والتعليم والثقافة دون ان يكون لها نظرية شاملة في الاصلاح ، وخلطت بين التناقضات الاساسية والثانوية ، وجعلت بقاءها المعيار الاهم في تحديد سياساتها الداخلية والخارجية ، وتقمصت في شخص واحد متسلط .

بكلام بسيط ، لم تتمكن الانقلابات العسكرية من انهاء التبعية ، ومن الغاء الفجوات بين الفقراء والاغنياء ، ومن تشكيل قوة منيعة في وجه التوسع الاسرائيلي . وقد جاءت حرب الخامس من حزيران / يونيو ١٩٦٧ لتجرد هذه الانظمة من اية شرعية ربما تكون قد اكتسبتها خلال هذه المدة . وكما ان الانظمة اليمينية التقليدية احتكرت السلطة دون اشراك الطبقة البرجوازية الجديدة ، فإن الحكومات العسكرية احتكرت السلطة دون اشراك الطبقات الشعبية في تغيير احوالها ، فأصبحت نظاماً بديلاً للثورة الشعبية رغم كل شعاراتها الثورية ، واصبح النظام الى حد كبير نظام شخص يحمل اسمه وطابعه ومزاجه ، كما ان المعارضة تمحورت غالباً حول اشخاص مشهورين . وقد اطلقت على بعض الحكام العسكريين القاب يستغرب المراقب كيف يمكن ان يقبلوا بتداولها دون ان تمس احساسهم بالتواضع مثل : الزعيم الخالد ، الزعيم الاوحد ، القائد الفذ المهيب ، بطل التحرير القومي ، رائد النصر ، فارس الامة ، القائد المناضل البطل ، امل العرب ، وغيرها .

وللتعمق في مفاهيم الاشتراكية العربية ، نرى ان نطّلع هنا باختصار على مفاهيم بعض دعاتها مما يساعدنا على فهم اسباب فشلها في تحقيق الوحدة القومية واشراكها الشعب في تقرير مصيره والعدالة الاجتماعية والحرية .

ب ـ مفاهيم الاشتراكية العربية وتطبيقاتها

تتمثل الاشتراكية العربية فيما تتمثل بالآراء العامة التي وردت في كتابات حزب البعث ، والناصرية ، والثورة الجزائرية ، ومن خلال ممارساتها .

ذكرنا ان منطلق حزب البعث كان ولا يزال منطلقاً قومياً ، غير انه تبنى مع الوقت مفاهيم ومقولات وشعارات ملامح اشتراكية عامة . كان ميشال عفلق قد كتب عام ١٩٣٦ مقالة بعنوان « ثروة الحياة » جاء فيها قوله : « ما نظرت الى الاشتراكية . . . كواسطة لاشباع الجياع وإلباس العراة فحسب ، ولا يهمني الجائع لمجرد كونه جائعاً ، بل للممكنات الموجودة فيه ، التي يحول الجوع دون ظهورها »[٢٤] . وفي سنة ١٩٤٦ بقي عفلق لا يهتم بالجائع لمجرد كونه جائعاً ، فنشر مقالة شدد فيها على الاشتراكية كوسيلة اذ قال : « القومي العربي يدرك ان الاشتراكية هي انجع وسيلة لنهوض قوميته وامته ، لأنه يعلم بأن نضال العرب في الوقت الحاضر لا يقوم الا على مجموع العرب ولا يمكنهم ان يشتركوا في هذا النضال اذا كانوا مستثمرين منقسمين سادة وعبيداً . فضرورات النضال القومي توجب النظرة الاشتراكية اي ان نؤمن بأن العرب لا يمكن ان ينهضوا الا اذا شعروا وآمنوا بأن هذه القومية ستضمن العدالة والمساواة والعيش الكريم للجميع »[٢٥] . وكانت اضافة كلمة الاشتراكية الى اسم حزب البعث العربي سنة ١٩٥٣ شبيهة بإلحاق المفهوم الاشتراكي بالقومية العربية دون دمجهما في اطار نظري موحد كالقول بالقهر القومي والقهر الطبقي . وقد تهجم عفلق على الماركسية المادية الاشتراكية في اطار النقاش الديني ومفاهيمه للروح والمادة وليس في اطار النقاش العلمي ضمن العلوم الاجتماعية حيث للمثالية والمادية مفاهيمهما الفلسفية والعلمية الخاصة المتميزة عنهما في المجالات الدينية . بكلام آخر ، مزج الاشتراكيون العرب بين مفهومي المثالية والمادية التاريخية كما حددت في الفلسفة والعلوم الاجتماعية بمفهومي الروح والمادة كما تفهم في اللاهوت الديني ، لذلك تم الجدل على غير صعيده وخارج اطاره . وفي نظرته الاشتراكية العربية ، اصر حزب البعث على حق الملكية الخاصة والارث ، وعلى تجنب مفهوم الصراع الطبقي ومقولة المادية التاريخية بقدر المستطاع ، وعلى اعتبار الاشتراكية خادمة للقومية .

وهدفت الناصرية ـ كما جاء في كتاب **فلسفة الثورة** ـ الى ضرورة احداث ثورتين : ثورة سياسية « تستعيد فيها الامة حقها في الحكم الذاتي » ، وثورة اجتماعية « تتصارع فيها طبقات المجتمع الى ان تتحقق العدالة للجميع وتستقر الاوضاع »[٢٦] . وفي ممارستها للاشتراكية العربية ، شددت الناصرية على العناصر التالية :

---

(٢٤) ميشال عفلق ، **في سبيل البعث**، ط ٣ (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٦٣) ، وشبلي العيسمي ، **حزب البعث العربي الاشتراكي: مرحلة الاربعينيات التأسيسية ، ١٩٤٤ ـ ١٩٤٩** ، ط ٢ (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٧٥) ، ص ٦٥ .

(٢٥) عفلق ، المصدر نفسه ، ص ٢٠٤ .

(٢٦) جمال عبد الناصر، **فلسفة الثورة**، اخترنا لك ، ٣ (القاهرة : دار المعارف، ١٩٥٤) ، ص ٢٣ ـ ٢٠٠ .

ـ سيطرة الدولة على الانتاج بتأميم الصناعات والشركات والمصارف (او رأسمالية الدولة) مع السماح بوجود قطاع خاص صغير .

ـ الاعتراف بالملكية الخاصة مع ضرورة اخضاعها للمصلحة العامة باعطاء الاولوية لحاجات المجتمع وليس للربح الفردي ، مما استدعى اشراف الدولة على القطاعين العام والخاص .

ـ تصفية الاقطاع عن طريق قانون الاصلاح الزراعي الذي حدد ملكية الارض بمائتي فدان (عام ١٩٥٣) وبمئة فدان (عام ١٩٦١) كحد اعلى(٢٧) .

ـ انشاء الجمعيات التعاونية لتأمين العدالة .

ـ رفض مقولة الصراع الطبقي ومقولة المادية التاريخية ايضاً في اطار المفهوم الديني للروح والمادة .

نتيجة لذلك انتقلت مصر من مجتمع ملكي اقطاعي الى مجتمع عسكري برجوازي ، وفي الحالتين كانت مصر ولا تزال مجتمعاً بيروقراطياً(٢٨) .

لم تجمع بين هيئة الضباط الاحرار الذين قاموا بثورة ٢٣ تموز / يوليو ١٩٥٢ ايديولوجية محددة ، بل جاءوا موزعين بين اتجاه اسلامي من ناحية واتجاه ماركسي من ناحية اخرى ، تتوسطهما اتجاهات فكرية متعددة . يرى الباحث المصري علي الدين هلال ان الثورة المصرية مرت بشكل تدريجي في اربع مراحل :

اولها ، المرحلة الانتقالية التي اعلن فيها النظام الجديد مبادئه الستة المعروفة : القضاء على الاستعمار ، القضاء على الاقطاع ، القضاء على سيطرة رأس المال على الحكم ، اقامة عدالة اجتماعية ، اقامة جيش وطني قومي ، اقامة حياة ديمقراطية سليمة .

ثانيها ، المرحلة الشعبية التي بدأت في مطلع ١٩٥٦ وشهدت قيام الاتحاد القومي كتنظيم سياسي شعبي وتطور مفاهيم عبد الناصر للاشتراكية والوحدة الوطنية والتوفيق بين الطبقات المتصارعة باعتبار ان مصر اسرة كبيرة واحدة .

ثالثها ، مرحلة الاشتراكية العربية (١٩٦٢ ـ ١٩٧٠) واعتماد ميثاق العمل الوطني الذي حرص على التمييز بين الاشتراكية العربية والماركسية برفض دكتاتورية الطبقة العاملة ، واحترام مبدأ الملكية الخاصة ، والايمان بالدين . ومع ان عبدالناصر اعترف في هذه المرحلة بوجود الصراع الطبقي ، الا انه اصر على ان يكون حله حلاً سلمياً في اطار الوحدة الوطنية وعن طريق تذويب الفوارق بين الطبقات .

---

(٢٧) انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب .

(٢٨) انظر: عبد الرحمن ، الناصرية : **ثورة بيروقراطية ام بيروقراطية ثورية** .

رابعها ، مرحلة وفاة عبد الناصر ١٩٧٠ وبروز السادات وسياسة الانفتاح[٢٩] .

ومن منظور آخر رأى معن زيادة ان الناصرية خرجت بعد سنوات من العمل السياسي بايديولوجية ذات ثلاثة ابعاد رئيسية : التحرر الوطني ، القومية العربية وتحرير فلسطين ، بناء الدولة على طريق الاشتراكية[٣٠] .

ومما يلفت النظر في الثورة المصرية اقترانها باسم عبد الناصر فأصبحت هدفاً للانتقاد اللاذع والمجحف تواً بعد وفاته . في ظله لم يتنزه حتى كاتب مؤرخ من مقام جمال حمدان عن التبجيل والمبالغة كما يتجلى من تقويمه التالي :

«فإذا عدّت الثورات الكبرى التي غيرت وجه عالمنا الحديث كانت بلا شك ثلاثاً : الفرنسية والروسية وهذه المصرية . . . فالاولى كانت ثورة البرجوازية ضد الاقطاع ، ولكنها ظلت طبقة رأسمالية . . . اما الثانية فأتت بمثابة ثورة على الاولى : ثورة البروليتاريا ضد البرجوازية . . . اما الثورة المصرية فكانت تاريخياً بمثابة ثورة بدورها على هذه الثورة الاخيرة بصورة مباشرة او على الاثنتين السابقتين بصورة غير مباشرة . فهي ثورة كل فئات الشعب العاملة لا فئة واحدة ضد كل من الاقطاع والبرجوازية . . ولكنها لا تفرض ـ كالثانية ـ ديكتاتورية اي طبقة ، وتأخذ بالديمقراطية الثورية . . . اذا كانت الفرنسية هي « التقرير » ، والشيوعية هي « النقيض » . . . فإن الثورة المصرية هي بحق « التركيب » الذي يجمع بين محاسن كل منها دون اضداد اي منها »[٣١] .

مقابل هذا التبجيل إبان وجود عبد الناصر ، تهجم عليه مفكرون « من وزن » توفيق الحكيم في كتابه **عودة الوعي** ونجيب محفوظ في روايته **الكرنك** وكانا يمتدحانه في السابق .

ان اي تقويم نزيه لا بد من الاعتراف بأن الثورة المصرية عبرت عن احساس الشعب المصري والعربي بالمأساة ورغبتهم بالتحرر من قوى القهر والاستغلال في الداخل والخارج ، وارتبطت بالجماهير العربية ، ومارست المواجهة والتحدي تجاه قوى ساحقة ، وفجّرت احساس العرب بالكرامة . كذلك لا بد من الاعتراف بأن الثورة المصرية بعد حوالى عشرين سنة فشلت في اقامة اية وحدة عربية ، وتحقيق ديمقراطية سليمة ، وتحرير فلسطين او حتى منع اسرائيل من التوسع ، وازالة الفروقات الطبقية . بعد كل ما قيل حول الاشتراكية تبين من دراسة رسمية عام ١٩٧٠ ، ان ٧٧,٦ بالمائة من الاسر المصرية كانت تنفق سنوياً اقل من ٢٥٠ جنيهاً (بمتوسط ١١٠ جنيهات) وان ٢١,٥ بالمائة من مجموع الاسر كانت تنفق من ٢٥٠ الى ١٠٠٠ جنيه سنوياً ، وان

---

(٢٩) علي الدين هلال ، « تطور الايديولوجية الرسمية في مصر : الديمقراطية والاشتراكية ، » **الفكر العربي** ، السنة ١ ، العددان ٤ و٥ (١٥ ايلول / سبتمبر ـ ١٥ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٧٨) .

(٣٠) معن زيادة ، « الناصرية والحركة الوطنية المصرية ، » **مواقف** ، السنة ٧ ، العددان ٣٠ و٣١ (شتاء وربيع ١٩٧٥) ، ص ٦٠ ـ ٨٠ .

(٣١) جمال حمدان ، **شخصية مصر : دراسة في عبقرية المكان** (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٧٠) ، ص ١٤٤ ـ ١٤٥ .

اقل من واحد بالمائة من هذه الاسر (١,٠ بالمائة) كانت تنفق اكثر من ١٠٠٠ جنيه . اتضح من هذه الدراسة ايضاً ان متوسط انفاق الفرد (بين ٧٧,٦ بالمائة من مجموع المواطنين) لم يتجاوز ٢٢ جنيهاً في السنة ، اي اقل من جنيهين في الشهر . وتبين في دراسة اخرى لوزارة التخطيط ان حوالى عشرة بالمائة من مجموع المواطنين كانت تستهلك ٤٥ بالمائة من استهلاك مصر السنوي ، وان ٢,٣ بالمائة كانت تستهلك ٢٣,٤ بالمائة، اي ربع الاستهلاك المصري السنوي مما يظهر استمرار الاختلال في توازن الاستهلاك بين طبقات مصر بعد مرور حوالى عشرين سنة على الثورة[٣٢] .

ويستنتج محمود عبد الفضيل في دراسة دقيقة للاقتصاد السياسي الناصري ١٩٥٢-١٩٧٢ ، ان عملية المساواة في الدخل الفردي كانت محدودة ، اذ استمرت الفروقات الكبيرة في هذا المجال . فمقابل ازالة الطبقات البرجوازية التقليدية الكبرى ، ظهرت « طبقة جديدة » من النخبة الادارية والعسكرية وكبار موظفي الدولة ، وقد اسهم نمو حجم « الطبقة الوسطى في مصر خلال الستينات بازدياد الميل العام للاستهلاك مما سبب انخفاضاً في مستوى التوفير وزاد من صعوبات ميزان المدفوعات . ان الاغراق بتقليد نزعات الاستهلاك الغربي كانت على اشدها خاصة بين الطبقة الوسطى المتزايدة في المدن »[٣٣] . بذلك يكون « تحالف الطبقة الحاكمة القديمة من اقطاعيين وتجار كبار مع الرأسمال الاجنبي قد حل محله تحالف جديد تسيطر عليه البرجوازية الوسطى الوطنية . . . »[٣٤] ، وما ان توفي عبد الناصر حتى حدث صراع سياسي بين جماعة ارادت الاستمرار في نظام رأسمالية الدولة ، وجماعة مرتبطة بدوائر الاشغال الخاصة والاجنبية وتفضل نظام الاقتصاد الحر المنفتح على الغرب .

وتمثلت الاشتراكية العربية ايضاً بالعقيدة السياسية والممارسات التي سادت في الجزائر بعد ثورتها التحريرية الرائدة في العالم الثالث . شكلت الثورة الجزائرية اهم ثورة شعبية تحريرية في الوطن العربي (ربما حتى ظهور الثورة الفلسطينية) ، ومثلت قمة الانتفاضات تمهيداً للمواجهة في اعنف صورها بين العنف الاستعماري الذي قصد الى تذويب الجزائر والحاقها بالمجتمع الفرنسي والعنف التحرري . وانتصرت الثورة الجزائرية بعد ان دفعت ثمناً غالياً من دماء شهدائها ، فنالت استقلالها عام ١٩٦٢ واصبحت سيدة نفسها بعد حوالى قرن وثلث القرن من الاستعمار الشامل (السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي) .

وتمسكت الجزائر في عهد الاستقلال الاول باعتبار حركة التحرير الوطني ثورة فلاحية ،

---

(٣٢) عادل حسين ، « خطة مضاعفة الدخل القومي في ضوء الاتجاهات الاقتصادية والاجتماعية ، » **الطليعة** ، السنة ٨ ، العدد ١ (كانون الثاني / يناير ١٩٧٢) ، ص ٧٨ - ٨٨ . انظر ايضاً الفصل الخامس من هذا الكتاب حول استمرار التفاوت الطبقي في مصر وعدم فعالية قانون الاصلاح الزراعي .

(٣٣) Mahmoud Abdel-Fadil, *The Political Economy of Nasserism: A Study in Employment and Income Distribution Policies in Urban Egypt, 1952-1972,* Occasional Paper, University of Cambridge Department of Applied Economics, 52 (Cambridge, Eng.;New York: Cambridge University Press, 1980), p. 69.

(٣٤) المصدر نفسه ، ص ١٠٨ .

فاعتمدت مبدأ التسيير الذاتي . اما في العهد الثاني ، فحل الجيش بقيادته البرجوازية الوطنية محل القاعدة الفلاحية العمالية واستبدل مبدأ التسيير الذاتي بمبدأ تسيير الدولة . وفيما صبت الدولة اهتمامها على التصنيع واستولت البرجوازية الريفية على الزراعة مستفيدة من قروض الحكومة تحول المجتمع الريفي الى « عالة على الامة . . فأقل من نصف دخل سكان الريف يأتي من العمل في الارض ، والقسم الاكبر يأتي تحويلات من المدن والخارج . . . ثم ان النزوح عن الارض في تزايد . . وفي عدة مناطق هجر الفلاحون الارض . . فأصبحت الجزائر ، وهي تقليدياً موردة للقمح ، تخصص ثلث دخلها من النفط لشراء المواد الغذائية . في ضوء هذا يمكننا ان نفهم معنى قول وزير المالية . . . «اننا نأكل نفطنا » »[٣٥] .

وتنتقد مرنية الازرق الفرضية البرجوازية الوطنية القائلة بأن الجزائر تمر في مرحلة انتقالية باتجاه الاشتراكية ، فهي في الوقت الحاضر منشغلة بعملية البناء القومي منصرفة عن الانقسامات الطبقية مسوغة انشغالها هذا بضرورات المحافظة على الوحدة الوطنية ، الامر الذي يعكس توجهاً نخبوياً[٣٦] .

ومما يعكس احساساً عميقاً بالخيبة التي توصل اليها بعض الجزائريين تعليق احدهم على تسمية خطة الجزائر التنموية (افق ١٩٨٠ ، افق ٢٠٠٠) بتحديده كلمة « افق » بأنها « خط وهمي ، كلما اقتربت منه كلما اختفى» .

اما على صعيد ايديولوجي ، فقد عبرت الطبقة البرجوازية الوطنية الحاكمة في الجزائر عن نفسها بالميثاق الوطني (١٩٧٦) الذي اعتبرته بلورة لنداء اول تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٥٤ ، ووثيقة الصّومام في ١٩٥٦ ، وبرنامج طرابلس في ١٩٦٢ ، وميثاق الجزائر في ١٩٦٤ ، وبيان حزيران / يونيو ١٩٦٥ . على صعيد عام نظري اكدت في هذا الميثاق الوطني على « فكرة بناء مجتمع جديد لفائدة الجماهير الشعبية » كي لا يستفيد منه « اقلية من النفعيين والمحظوظين » ، وعلى « الصلة الجدلية الوثيقة بين الطبيعة الشعبية للنضال التحريري ضد الاستعمار والطابع الاشتراكي للمجتمع الجديد »[٣٧] .

وعلى صعيد اكثر تحديداً ، نجد ان الميثاق نزع الى استعمال مصطلحات ومقولات وتفسيرات الاشتراكية العلمية المادية كما يبدو من التأكيدات التالية :

- تقوم الاشتراكية « على العلم وعلى رفض استغلال الانسان للانسان »[٣٨] .

---

(٣٥) Elbaki Hermassi, *The Third World Reassessed* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1980), p. 85.

(٣٦) Marnia Lazreg, *The Emergence of Classes in Algeria: A Study of Colonialism and Socio-Political Change* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1976), pp. 157-176.

(٣٧) جمهورية الجزائر الديمقراطية الشعبية ، **الميثاق الوطني** (الجزائر : وزارة الاعلام والثقافة ، ١٩٧٩) ، ص ١٤ - ١٥ .

(٣٨) المصدر نفسه ، ص ٢٩ .

ـ أن « فكرة الاشتراكية لم تتبلور كاتجاه تاريخي للمصير الاجتماعي الا بعد ان توسعت القوى الانتاجية للرأسمالية »[٣٩] .

ـ « الغاء الملكية الخاصة لوسائل الانتاج »[٤٠] .

ـ « القضاء على القواعد الموضوعية للاستغلال »[٤١] .

ـ « إن مبدأ الاشتراكية القائل : « من كل حسب مقدرته ، ولكل حسب عمله » يجب ان يكون المبدأ الاساسي لنظامنا الاجتماعي »[٤٢] .

ـ « التساوي في العمل يستلزم التساوي في الاجر »[٤٣] .

ـ أن التنمية « في منظور ثورتنا ليست الا استراتيجية . . . تتضمن . . . القضاء على الفوارق والتناقضات المتبقية في مجتمعنا واقتصادنا »[٤٤] .

ـ « ان الاشتراكية في الجزائر تعبر عن المطامح العميقة للشعب العامل ، وتزداد ثراء بعطاء التجربة الاشتراكية في العالم »[٤٥] .

ومن ناحية اخرى ، نجد ان الميثاق يستعمل مصطلحات ومقولات وتفسيرات مثالية كما يبدو من التأكيدات التالية :

ـ « ان الاشتراكية في الجزائر لا تصدر عن اية فلسفة مادية ،ولا ترتبط بأي مفهوم متحجر غريب عن عبقريتنا الوطنية . وان بناء الاشتراكية يتماشى مع ازدهار القيم الاسلامية التي تشكل احد العناصر الاساسية المكونة لشخصية الشعب الجزائري »[٤٦] .

ـ « إن الشعب الجزائري شعب مسلم . وان الاسلام هو دين الدولة . والاسلام هو احد المقومات الاساسية لشخصيتنا التاريخية . وقد ثبت انه هو الحصن المنيع . . . فقد تحصن الشعب الجزائري بالاسلام »[٤٧] .

ـ « والواقع ان الطبقة الكادحة ليست دائماً هي التي تقود القوى الاشتراكية في البلدان النامية »[٤٨] .

---

(٣٩) المصدر نفسه ، ص ٢٨ .
(٤٠) المصدر نفسه ، ص ٣٣ .
(٤١) المصدر نفسه ، ص ٤٣ .
(٤٢) المصدر نفسه ، ص ٤٤ .
(٤٣) المصدر نفسه ، ص ٢١٥ .
(٤٤) المصدر نفسه ، ص ١٧٤ .
(٤٥) المصدر نفسه ، ص ٢٩ .
(٤٦) المصدر نفسه ، ص ٢٩ .
(٤٧) المصدر نفسه ، ص ٢٥ .
(٤٨) المصدر نفسه ، ص ٣٥ .

ـ « الملكية الخاصة مسموح بها في حدود تجعلها لا تلحق اي ضرر بمصالح الجماهير الكادحة ، ولا تكون عائقاً يعطل التطور الحتمي لمجتمعنا نحو الاشتراكية . والمهم هو ان لا تطغى المصلحة الخاصة على المصلحة العامة وان تندمج الملكية الخاصة في مسار التنمية . . . . وان وجود قطاع وطني خاص لا يتعارض مع المرحلة التاريخية الراهنة »[٤٩] .

ليس في الميثاق الوطني محاولة منهجية للتوفيق بين هذه التأكيدات المادية والمثالية ، وان كان هناك اشارات عابرة تشكل مخارج تسويغية كما يبدو من خلال ما يلي :

ـ « ان الطبقة العمالية الكادحة لا توجد على العموم ، في البلدان الحديثة الاستقلال الا على شكل بدائي »[٥٠] .

ـ « ان كل ثورة لا تكون اشتراكية الا بعد ان تكون اولاً وقبل كل شيء وطنية »[٥١] .

ـ « هناك نزعة برجوازية جديدة ، برزت على الخصوص من خلال المحاولات ذات الطابع المصلحي المتصل برأس المال الاجنبي ، وهي محاولات لا يجوز بحال من الاحوال ، ان يستهان بها بما لها من نشاط سياسي وايديولوجي »[٥٢] .

ـ أن « القوى الاساسية للثورة . . . تتمثل في العمال ، سواء أكان عملهم يدوياً او فكرياً ، والفلاحين ، والجنود ، والشباب ، والعناصر الوطنية الثورية . . . التي انصهرت في صفوف جبهة التحرير وجيش التحرير الوطني . . . وتابعت منذ الاستقلال مهمتها في نطاق الحزب والجيش الوطني الشعبي »[٥٣] .

ـ ان مسؤ وليات العمال « تتجاوز مصالحهم كعمّال ، اذ يتوقف عليهم جهد البلاد الاقتصادي » فيظهر التزام العامل « قبل كل شيء ، في تحسين الانتاجية »[٥٤] .

ـ ان الحزب « يشكل دليل الثورة والقوة المسيّرة للمجتمع »[٥٥] .

لا تشكل هذه الاشارات تحليلاً منهجياً يوفّق بين التأكيدات المادية والتأكيدات المثالية بقدر ما تشكل مخارج تسويغية . واذا كان التناقض قد بلغ هذا الحد على الصعيد النظري ، فكيف يكون التناقض بين النظرية والفعل .

لقد هدفت الاشتراكية العربية ، كما قالت لنا في خطبها ومواثيقها وخططها التنموية ، الى

---

(٤٩) المصدر نفسه ، ص ٤٠ ـ ٤١ .
(٥٠) المصدر نفسه ، ص ٣٣ـ ٣٤ .
(٥١) المصدر نفسه ، ص ٣٦ .
(٥٢) المصدر نفسه، ص ٤٨ .
(٥٣) المصدر نفسه ، ص ٤٩ .
(٥٤) المصدر نفسه ، ص ٥١ .
(٥٥) المصدر نفسه ، ص ٥٩ .

اقامة مجتمع متحرر من استغلال الانسان للانسان بجميع اشكاله وتحقيق العدالة الاجتماعية وتحرير المضطهدين وتحويل الانتاج لمصلحة الشعب والمجتمع . اما ما تم انجازه في الواقع فهو التخلص من حكم الطبقة البرجوازية التقليدية الكبرى ، واصلاح الاراضي ، وتأميم الشركات والمصانع والمؤسسات الكبرى ، وتعزيز القطاع العام ، وتحديد الاستيراد الاستهلاكي ، وغلق الابواب (مع الاحتفاظ بالنوافذ مفتوحة) في وجه النفوذ الغربي .

ولم تكن هذه الانجازات كافية لانتهاء استغلال الانسان للانسان بجميع اشكاله وتحقيق العدالة الاجتماعية واقامة ديمقراطية سليمة . ولخيبة الشعب الكبرى ، لم تنسجم الاعمال مع الاقوال . دعت الاشتراكية العربية لانهاء الاستغلال ولكنها ابقت على الملكية الخاصة واقامة رأسمالية الدولة ، وأعلنت تمسكها بمصالح الشعب ولكنها منعته من الاشتراك في تقرير مصيره ومارست عليه سلطوية ابوية ، وتحدثت عن احداث ثورة اجتماعية ولكنها حدت من العلمنة وأبقت على هامشية المرأة ، ووعدت بتحرير فلسطين ولكن اسرائيل توسعت وفرضت على بعض الدول سلوك طريق الاستسلام والقبول بالوضع القائم ، وقالت بالوحدة العربية ولكنها حصدت التجزئة . . . الخ .

وكما فشلت البرجوازية الوطنية بالليبرالية الغربية (مصر وتونس ولبنان) فشلت ايضاً بالاشتراكية العربية (في الجزائر ومصر وسوريا والعراق وغيرها) في تحقيق ما اشرنا اليه في المقطع السابق . وبذلك تكون بداية مرحلة الصراع بين الطبقات الكادحة والبرجوازية الوطنية في هذه البلدان في الوقت الذي لا يزال الصراع بين البرجوازية الوطنية والبرجوازية التقليدية الكبرى في بداياته في عدد من البلدان الاخرى مثل المغرب والاردن والسعودية واقطار الخليج .

٣ ـ السلفية او الاصولية الدينية

كنا قد طرحنا سؤالاً حول امكانية الدين تشكيل حركة انقاذ وذكرنا ان الطبقة البرجوازية التقليدية الكبرى استعملت السلفية او الاصولية الدينية (العودة الى السلف والاصول) او السلوك في العقائد مسلك السلف كمصدر من اهم مصادر شرعيتها واشرنا الى الوهابية والمهدية والسنوسية . هنا يهمنا ان نظهر ايضاً ان بعض الاتجاهات ضمن البرجوازية الوطنية اعتمدت السلفية والاصولية ايضاً في حربها ضد الاستعمار وضد المؤسسات الدينية المرتبطة بالانظمة السائدة . ويتمثل هذا الاتجاه بحركات سياسية دينية مثل حركة الاخوان المسلمين وحركات جديدة اتسع انتشارها اثر انهزامات الحركات القومية والاشتراكية العربية واليأس العام الذي ادى الى قناعة جديدة من ان القومية او الاشتراكية لم تحرك الشعب في الصميم ، فربما تحركه العواطف الدينية . وهي في توصلها الى هذه القناعة تناست ان عدم تحرك الشعب لا يعود لعدم احساسه بالقهر القومي والقهر الطبقي بل لانه مسحوق عاجز تحت اثقال الانظمة السلطوية السائدة .

تعود اصول الحركات الاصلاحية الدينية الحديثة الى كتابات وتعاليم ومبادرات جمال الدين الافغاني (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧) ومحمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) ورشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥) وغيرهم

ممن سنتناولهم في فصل لاحق . نكتفي هنا بالاشارة الى بعض آرائهم التي تتعلق مباشرة بموقفهم الاصلاحي وخاصة فيما يتصل باقامة مجتمع متصل بالعالم الحديث على اساس مبادىء الاسلام وتعاليمه الاجتماعية . اسس الافغاني مع محمد عبده جمعية سرية في باريس دعت لوحدة الاسلام واصلاحه ، واصدار مجلة **العروة الوثقى** . فسّر الافغاني انهزام الدول الاسلامية امام الغزو الاوروبي بأنه يعود لانقسام المسلمين وجهلهم وفسادهم وافتقارهم الى الفضائل العامة ، تماماً عكس ما كانوا عليه في اوج ازدهار المدنية الاسلامية ، وان اصلاح الاسلام واحوال المسلمين يتم فقط بالعودة الى حقيقة الدين .

من ناحية اخرى شدد الافغاني والمصلحون المسلمون على العقل والتمحيص والاجتهاد ، وهاجموا الطاعة العمياء للتفسيرات التقليدية وشككوا بسلطة المؤسسة الدينية القائمة . ولكنهم في تشديدهم على العقل افترضوا على الاقل ضمنياً انه ميزة من مزايا النخبة وليس من مزايا الجماهير التي تسلك طريق الايمان . ويعني العقل في اساسه اعادة فتح باب الاجتهاد والتطهير الداخلي مما لحق بالاسلام ومؤسساته من تقاليد ومما فرض عليه من مؤسسات، وتحريره من التقليد ، وفهم الدين فهماً صحيحاً ، وجعل السلطة الاخيرة في القرآن والسنة ، والعودة الى ينابيع الاسلام الاصيلة .

بدأت هذه الايديولوجية الاصلاحية حركة تمرد وانتهت في مراحلها الاولى محافظة تعاون حتى مؤسسوها مع الحكام واحتلوا اعلى المناصب . لقد اصبح محمد عبده ، مثلاً ، المفتي الاكبر في مصر وترأس المؤسسة التقليدية . ثم ان السلفية والاصولية هذه اصبحت سلاحاً في يد الحركات الرجعية . كما انهم في الاساس اعتبروا ان الاصلاح بجميع اشكاله يجب ان يتم تدريجياً وحسب سنة الطبيعة[٥٦] .

وفشل المصلحون المسلمون ان يؤسسوا حركة سياسية منظمة ، الا ان التيار الفكري الذي احدثوه اسهم في ظهور منظمات دينية عدة من اهمها جمعية الاخوان المسلمين التي اسسها حسن احمد البنا في مصر عام ١٩٢٨ وبشر بمبادئها في اواسط الطبقة الوسطى والسفلى والعمال والفقراء . بدأت حركة الاخوان المسلمين في الاسماعيلية حيث كان البنا مدرّساً في مدرسة حكومية وحيث كان يتمتع الموظفون الاوروبيون بالامتيازات والبذخ (مما يفسر جزئياً توجه البنا للطبقة الكادحة المحرومة) . وقد شددت الجماعة في مبادئها وبرامجها الاصلاحية على ضرورة مقاومة التيارات الغربية والمنكرات ، واقامة حكومة اسلامية يتساوى بها المؤمنون في الحقوق والواجبات ، وعلى اعتبار الاسلام اكثر الانظمة الاقتصادية مثالية وعدالة ، اذ يقول بمبدأ الملكية الخاصة ما دام لا يتعارض مع المصلحة العامة ، ويستنكر تجميع الثروات والبذخ في الوقت الذي يسمح بتعزيز

---

(٥٦) Hisham Sharabi, *Arab Intellectuals and West: The Formative Years, 1875-1914* (Baltimore, Mad.: Johns Hopkins University Press, 1970), p. 49.

رفاهية الامة وزيادة الانتاج القومي . وانطلاقاً من ذلك طالب الاخوان بتمصير المؤسسات والاموال الاجنبية وتأميم المرافق العامة في سبيل وضع حد للاستغلال[٥٧] .

وكانت فكرة الوحدة الاسلامية قد سادت في مراحل الاسلام الاولى وتجسدت آخر الامر بالخلافة العثمانية ، ولكن الاسلام لم يتمكن من التغلب على العصبيات القومية والاثنية والاقليمية والقبلية ، وضعفت سيطرته السياسية بتحول الخلافة الى سلطنة وازدياد حدة التنافس بين القوميات العربية والتركية بشكل خاص . وقد اتهمت النزعات القومية غير العربية منذ العهد الاموي بالشعوبية ، فيقول مجيد خدوري في هذا المجال ، « ان العناصر الاعجمية ظلت ، رغم التسامح الذي ابداه الاسلام نحو مختلف الانتماءات العرقية والثقافية تضمر الامتعاض من السيادة العربية . . . ولم تكن الشعوبية (دعوة الاخذ بمبدأ القوميات المتعددة) الفارسية التي استنكرها العرب كحركة ضد الاسلام الا نوعاً من الشعور « القومي » الفارسي الكامن الذي نجم عن ثقافة غنية وذكرى تاريخية حية ابت ان تستسلم للسيطرة العربية »[٥٨] . و فيما يتعلق بالقومية التركية فقد تعززت بقيام الخلافة العثمانية التي مارست الاستبداد باسم الخلافة والاسلام على القوميات الاخرى ، كما كانت الطبقات الحاكمة العربية في السابق تمارس التسلط على غير العرب باسم الاسلام . وتجاه مقاومة العرب ، عمد الاتراك الى مزيد من سياسة التتريك ومحاربة اللغة العربية وآدابها . ثم ان عملية التتريك اسهمت بدورها في تعزيز اليقظة العربية .

في اطار هذه النزاعات ، حاول بعض المفكرين المسلمين مثل رشيد رضا وشكيب ارسلان التوفيق بين القومية العربية والانتماء الاسلامي . وكان بعض هؤلاء يقولون بالولاء للاسلام اولاً ، كما كان البعض يشعرون بالولاء للعروبة اولاً ، كما كان البعض يوازنون بينهما فيقولون بارتهان النهضة الاسلامية بالنهضة العربية . قال رشيد رضا وثم شكيب ارسلان بالتوفيق بين القومية العربية والوحدة الاسلامية ، « فالفكر الاسلامي لا يزدهر الا اذا ازدهر اللسان العربي ، اذ انه اللغة الوحيدة التي يمكن فيها دراسة الاسلام دراسة حقيقية وتفسيره تفسيراً صحيحاً . . . ولا يمكن ان تقوم وحدة عميقة في امة ما ، ان لم تكن موحدة اللغة واللغة لا يمكن ان تكون في الامة الاسلامية الا اللغة العربية »[٥٩] . وبهذا المعنى يقول رشيد رضا ، « اسلامي مقارب في التاريخ لعروبتي . . . قلت انني عربي مسلم ، فانا اخ في الدين لالوف الالوف من المسلمين من العرب وغير العرب ، واخ في الجنس لالوف الالوف من العرب المسلمين وغير المسلمين »[٦٠] .

وفي الوقت الحاضر تتمثل فكرة الوحدة الاسلامية بحركة الاخوان المسلمين والخمينية

---

(٥٧) مجيد خدوري ، **الاتجاهات السياسية في العالم العربي: دور الافكار والمثل العليا في السياسة** (بيروت : الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٢)، الفصل ٤ .

(٥٨) المصدر نفسه ، ص ٢٤ .

(٥٩) البرت حوراني ، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ـ ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول (بيروت : دار النهار للنشر، [د.ت.])، ص ٣٥٧ ـ ٣٥٨ .

(٦٠) المصدر نفسه ، ص ٣٥٩ .

وبسياسة المملكة العربية السعودية وغيرها من الانظمة التقليدية . نشرت جريدة سعودية مؤخراً مقالة بعنوان « فلتسقط القومية العربية » قال فيها كاتبها ان « حياة المسلم المؤمن . . تقوم على الاخوة الاسلامية ، بعيداً عن القوميات والعصبيات والنعرات . . تحيا امة الاسلام وتسقط القومية العربية »[61] . بذلك تكون السلفية والاصولية في هذه الحالة قد التقت باليمين السياسي المتحالف مع الغرب واستعملت كما يستعمل الدين في امريكا اللاتينية وغيرها ضد اليسار والتغيير .

ان الحركات الدينية الاصولية تشكل ردة فعل للتحديات الخارجية والداخلية اكثر مما تشكل حلاً للمشكلات الاساسية المتراكمة . من هذا المنطلق تمكنت الحركات الدينية ان تحصّن المجتمع ضد السيطرة الغربية والتغريب الثقافي (كما في الجزائر وايران) ، كما تمكنت ان تشكل حركة معارضة صلبة (كما في مصر) . وهي ثانياً ، تقول بالعودة الى الماضي والاسلام في نقائه الاول متجاهلة الواقع الموضوعي المعاصر الذي لا يسمح بمثل هذه العودة . وليس غريباً ان تفعل ذلك من منطلقها المثالي الطوباوي ، فلا تجد ضرورة للبحث والتحليل في كيفية حدوث هذا الانتقال عبر الزمن وبصرف النظر عن الظروف الموضوعية . ثالثاً ، لم تتمكن الحركات الدينية الاصولية من التمييز بين الاصول والتقاليد المتوارثة المكتسبة تاريخياً كما يظهر خاصة في تمسكها بالشريعة وفي موقفها من المرأة والتعليم والاقليات والسلطة والقومية (اعتبار الاسلام ديناً وجنسية) وتعاملها مع الاديان الاخرى . رابعاً ، في الوقت الذي تسهم فيه هذه الحركات في تجاوز بعض حالات الاغتراب تشكل هي بحد ذاتها ، نوعاً آخر من الاغتراب في الدين ، اذ تجرد الانسان من قدراته كالابداع وتنسبها الى قوة جبارة فوقه وبمعزل عنه وتغرقه في الطقوسية . وهي ايضاً اغتراب في الطائفة ، اذ تنطلق في الواقع من خلفية طائفية اكثر مما تنطلق من خلفية دينية صافية ـ كما اظهرنا في الفصل السابع ـ فتجد نفسها في خلاف مع غير اعدائها الحقيقيين .

ان الطبقة البرجوازية الوطنية باتجاهاتها الثلاثة : الليبرالية ، والقومية ، والاشتراكية العربية ، والسلفية الاصلاحية ، عملت حتى الآن في سبيل الاصلاح الجزئي ، وحكمت الشعب حيث وصلت للسلطة حكماً سلطوياً ومنعت عنه المشاركة في تقرير مصيره وقامت حول اشخاص افراد يساوون بين النظام وشخصهم . وفي ظل هذه الانظمة تقلّد الطبقة البرجوازية الوطنية الطبقة البرجوازية التقليدية في طموحاتها واهتماماتها ورموزها ، فتحل عملياً محلها وتتنكر للطبقات الكادحة . من اجل ذلك يصبح هم البرجوازية الوطنية ـ كما كان هم الحكام الوجهاء من قبل ـ المحافظة على استمرارها بالحكم بأي ثمن ، فيما تعاني البلاد من الاحتلال والاذلال الوطني والتخلف والفقر في وسط الغنى والتجزئة القومية والعجز السياسي . بذلك بدأت هذه الطبقة الحاكمة تفقد شرعيتها التي اكتسبتها في الاساس في صراعها مع الطبقة البرجوازية التقليدية الكبرى . لقد فشل كلاهما في مواجهة التحديات الوطنية والتنموية ، وفي تأسيس حركة ثورية تهدم الانظمة القائمة وتستبدلها بأنظمة جديدة توحّد المجتمع وتلغي التفاوت الطبقي وتشرك الشعب في صنع مستقبله على صورته ومثاله .

---

(٦١) هشام علي حافظ ، « فلتسقط القومية العربية ، » الشرق الاوسط ، ١ / ٤ / ١٩٨٠ ، ص ٥ .

ثالثاً: الطبقات الكادحة واليسار : الثورة

يمكننا ان نتتبع اصول الحركات الثورية الى بداية تاريخ التجمع الانساني وان نجادل في كون الصراع بين اليمين واليسار وجد دائماً حيث وجدت التناقضات الاجتماعية . وفيما يختص بالمجتمع العربي ، جرت عدة محاولات للكشف عن طبيعة هذا الصراع قبل ظهور الاسلام وبعده ولتحديد الاطراف المتصارعة(٦٢) .

ما يهمنا هنا ، وصف تطور الحركات اليسارية الثورية العربية خلال القرن الاخير ودورها في عملية التغيير النوعي في تقويض الانظمة العربية واستبدالها بأنظمة جديدة لمصلحة الطبقات الكادحة .

بدأت اليقظة العربية المعاصرة ببدء الكفاح العربي في سبيل التحرر من الحكم العثماني (خاصة في المشرق العربي) ومن الاستعمار الغربي (خاصة في المغرب) ، وعلى اساسه قامت الثقافة السياسية(٦٣) على ثلاث ركائز اساسية هي : القومية (القائمة على الحس بالقهر القومي) ، والاشتراكية (القائمة على الحس بالقهر الطبقي) ، والثورة (القائمة على الحس بالقهر القومي والطبقي معاً وكوجهين لحقيقة واحدة) . وتتصل الثقافة السياسية اتصالاً عضوياً بقضايا عربية اساسية تأتي في طليعتها : قضية التحرير من الاستعمار القديم والجديد والمباشر وغير المباشر والظاهر والمستتر والمستوطن وغير المستوطن ؛ وقضية الوحدة القومية في مجتمع مجزأ ؛ وقضية فلسطين ؛ وقضية التخلف ؛ وقضية اقامة النظام الافضل الذي يحقق الحرية والعدالة معاً ؛ وقضية اغتراب الانسان خاصة في علاقته بالسلطة والمؤسسات . من هنا تكون اية حركة عربية ثورية ، بقدر ما تهدف وتعمل في سبيل انهاء التبعية (او ردم الفجوة بين العالم المتخلف والعالم المتقدم) ، والغاء الطبقية (او ازالة الفجوة بين الاغنياء والفقراء) ، واشراك الشعب ديمقراطياً بصنع مصيره ، وتجاوز حالة الاغتراب التي يعاني منها العرب .

تمحور اليسار العربي حول تيارين رئيسيين : تيار انطلق في الاصل من مقولة الاشتراكية وهاجس القهر الطبقي والظلم الاجتماعي بشكل عام ، فاعتمد منهج التحليل الطبقي والمادية التاريخية او الاشتراكية العلمية . وانطلق التيار الآخر في الاصل من المقولة القومية او من مقولة

---

(٦٢) انظر مثلاً : احمد عباس صالح ، **اليمين واليسار في الاسلام** (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢) ؛ طيب تيزيني ، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي من « العصر الجاهلي» حتى المرحلة المعاصرة**، ط ٢ (بيروت : دار ابن خلدون ، ١٩٧٨) ؛ حسين مروة ، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية**، ٢ج (بيروت : دار الفارابي، ١٩٧٨ـ ١٩٧٩) ، واميل توما ، **الحركات الاجتماعية في الاسلام** (القدس: منشورات صلاح الدين، ١٩٧٩) .

(٦٣) نقصد بالثقافة السياسية مجموعة العقائد والمبادىء والمقولات والمفاهيم والقيم والتقاليد والمقاييس وغيرها مما يشكل الايديولوجية السياسية العامة .

الهوية الدينية والاصلاح الديني ، ثم تطور تدريجياً ومن خلال التجارب الكفاحية ، باتجاه تبني بعض المقولات الاشتراكية . بذلك ازداد التقارب بين الاشتراكية والقومية واتضحت العلاقة العضوية بين التحرير الوطني والتحرير الطبقي ، او بين التحرير السياسي والتحرير الاجتماعي والثقافي . هنا ترقد بداية اليسار الثوري .

كنا قد تناولنا الاشتراكية العربية وحركات الاصلاح الديني والتحرير القومي ، ونتناول في بقية الفصل تيار الاشتراكية العلمية ونبحث في اسباب ضعفها وفشلها حتى الآن .

١ ـ بدايات الاشتراكية العلمية

تعود بدايات الافكار الاشتراكية في العصر الحديث خاصة الى كتابات شبلي الشميل (١٨٥٠ـ ١٩١٧)، وعبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤ـ ١٩٠٢) ، وفرح انطون (١٨٧٤ـ ١٩٢٢) ، وسلامة موسى (١٨٨٧ـ١٩٥٨) وغيرهم من امثال مصطفى حسنين المنصوري واضع كتاب **تاريخ المذاهب الاشتراكية** . سنتناول فيما بعد ، افكار هؤلاء وغيرهم ، ونكتفي بالاشارة الى اسهاماتهم ، خاصة من حيث التمهيد لقيام حركات يسارية ثورية .

عنت الاشتراكية لشبلي الشميل التقدم الاجتماعي ، واعتماد منهج الفكر العلمي كبديل للفكر الغيبي المثالي ، ورفض التعصب الطائفي والتعصب القومي ، والتشديد على الوحدة الاجتماعية بصرف النظر عن الفروقات العنصرية والمحلية والطائفية ، وتأمين المساواة في الاجور ، وهدم المؤسسات الرجعية ، وفصل الدين عن الدولة ، والتحرر من مختلف انواع الحرمان والاستبداد . وقد تضمن مفهومه للاشتراكية تنظيم العمل من قبل الدولة لضمان العمل وتوزيع الارباح توزيعاً عادلاً . وقد رأى ان الغرض الاخير من الاشتراكية هو تحقيق السعادة على الارض واستعادة الفردوس المفقود ، ويكون ذلك عن طريق « وضع نظام يكبح جماح الجبابرة الظالمين ويخفف عن الضعفاء المظلومين »[٦٤] .

واعتبر فرح انطون ان الاشتراكية « دين الانسانية » الذي سيحل محل الاديان السماوية ويهدف الى تأسيس دولة علمانية تسيطر فيها الحكومة على العمل والتجارة والصناعة لمصلحة الكادحين ، وتتوخى السعادة للجميع والسلم بين الامم[٦٥] . وقد عرّف فرح انطون القراء العرب بافكار ماركس وغيره من المفكرين الغربيين وعاش ليرحب بالثورة الروسية .

وانطلق سلامة موسى من بعض مقولات جمعية « الفابيين » ، ولكنه قرأ فيما بعد ماركس

---

(٦٤) شبلي الشميل : « مقام الكائنات في الطبيعة ، » في : شبلي الشميل، **آراء الدكتور شبلي الشميل** (القاهرة : ١٩١٢)؛ **فلسفة النشوء والارتقاء**، ط ٢ (القاهرة : المقتطف ، ١٩١٠)؛ « فلسفة المادية ومذهب النشوء، » **المقتطف**، السنة ٣٤ (١٩١٠)، و« حول الاشتراكية الحقيقية، » **المقتطف**، (كانون الثاني/ يناير ١٩١٣) .

(٦٥) سنتوسع بذلك في الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب .

وتأثر به معتبراً نظريته ضرورة لفهم التاريخ والمجتمع ، ومؤكداً ان التقدم يتحقق في مصر فقط بتطبيق المبادىء الاشتراكية . وكتب موسى دراسة حول الاشتراكية (١٩١٣) قال فيها « ان النظام الاشتراكي يقتضي الغاء الملكية الفردية ، بمعنى انه لا يجوز للفرد ان يمتلك ارضاً او معملاً او منجماً او اي ثروة تحتاج في استغلالها الى عامل او عمال . . وغرض الاشتراكية مجرد ايجاد الحرية الاقتصادية حتى تتساوى الفرصة بين الناس في الاثراء . . فيلغى مبدأ الارث ، لأن وجوده ينافي هذه الحرية الاقتصادية التي تتطلب ان يولد الناس متساويين لا يمتاز احدهم على الآخر بغير ميزاته الطبيعية » . اما كيف تتحقق الاشتراكية في مصر ، فتكون حسب سلامة موسى بتربية الجمهور على الحكم النيابي الديمقراطي اولاً ثم نشر المبادىء الاشتراكية وادخال بعضها بالتدرج في جسم الحكومة حتى تتشرب بها الامة . وفيما يتعلق بالاجراءات التطبيقية ، قال سلامة موسى « بدلاً من ان يحكم القرية عمدة ليس لأهل القرية رأي في تعيينه ، يحكمها مجلس منتخب من سكان القرية الراشدين ذكوراً واناثاً . ويعين هذا المجلس خفراء القرية وقاضيها ، ومهندسها وطبيبها ، ويؤجر اراضيها للمؤاجرين منها ، ويصرف وارداته على مصلحة القرية . . . ويحكم المركز بمجلس ينتخب من اهالي المركز ينظر في المسائل التي تتعدى دائرة المجالس القروية . . . ويحكم المديرية مجلس يديره اهل المديرية عنهم فينظر في الشؤون الكبرى التي لا يستطيع مجلس المركز او مجلس القرية ان ينظرا فيها . ويحكم القطر كله مجلس نيابي ينظر في سياسة البلاد الخارجية ويدير المصالح الكبرى كالسكك الحديدية ويشرف على اعمال المجالس المحلية والتعليم العام . . . الخ »[٦٦] .

وبعد سلامة موسى برز عدد من المفكرين الاشتراكيين من امثال مصطفى حسنين المنصوري الذي نشر سنة ١٩١٣ كتاباً صغيراً بعنوان **تاريخ المذاهب الاشتراكية** ففصل عن عمله وظل دون عمل يعاني من الفقر حتى وفاته .

هذه هي بعض بدايات الفكر الاشتراكي في الوطن العربي ، وقد تطور تدريجياً فتفرع الى اشتراكية علمية مادية واشتراكية توفيقية اتخذت لنفسها اسماء مختلفة كان من اهمها ما سمي بالاشتراكية العربية بقيادة البرجوازية الوطنية (وقد سبق الحديث عنها) . وتمثلت الاشتراكية العلمية الماركسية بالاحزاب الشيوعية الموجودة في جميع انحاء الوطن العربي وببعض الحركات القومية التي تحولت مع الوقت باتجاه النظرية الماركسية فجعلتها في صميم عقيدتها كما حدث داخل حركة القوميين العرب وفي اليمن الجنوبي .

٢ ـ الاحزاب الشيوعية العربية

تألفت احزاب شيوعية في مختلف البلاد العربية بعد الحرب العالمية الاولى . تأسس حزب شيوعي في فلسطين سنة ١٩١٩ ، وفي تونس عام ١٩٢٠ ، وفي مصر عام ١٩٢٢ ، وفي لبنان وسوريا عام ١٩٢٤ ، وفي العراق عام ١٩٢٤ ، وفي السودان عام ١٩٤٦ .

---

(٦٦) سلامة موسى، **الاشتراكية**، ط ٢ (القاهرة : ١٩٦٢) ، ص ١٩ ـ ٢٠ . من اجل المزيد من التفصيل حول آراء سلامة موسى ، انظر الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب .

يظهر رفعت السعيد وحنا بطاطو ان يوسف روزنثال (يهودي روسي وتاجر مجوهرات في الاسكندرية) بدأ نشاطه ١٨٩٩ وكان ربما اول من نظم حركة شيوعية في مصر (عام ١٩٢٠) . وكان علي العناني وعبدالله عنان وحسني العرابي وسلامة موسى وصفوان ابو الفتح واحمد المدني وانطوان مارون وحسين نامق وغيرهم قد اسسوا الحزب الاشتراكي المصري عام ١٩٢٠ . ثم تحول هذا الحزب عام ١٩٢٢ الى الحزب الشيوعي المصري بقيادة محمود حسني العرابي،الذي كان قد عاد من موسكو وتخلص من روزنثال ووضع برنامجاً يدعو فيها يدعو اليه الى الغاء الملكية الخاصة للارض واقامة سوفياتات ريفية، وذلك بمساعدة الشيخ صفوان ابو الفتح (طالب ازهري) ، وانطوان مارون (محام ماروني من لبنان اعتقل ومات في السجن عام ١٩٢٤) ، وشعبان حافظ (عامل طباعة في جريدة **النظام**) ، وفتحوا فروعاً للحزب في الزقازيق والمنصورة وطنطا والجيزة وغيرها . ونظّم الحزب بقيادة محمود حسني العرابي اضراباً عمالياً متحدياً حكومة سعد زغلول في مطلع ١٩٢٤ ، فطالبوا بالاعتراف بنقاباتهم وتحديد اوقات العمل بثماني ساعات في اليوم وتمكنوا من احتلال عدد من المعامل وطردوا اصحابها وأعلنوا انهم سيسيرونها بأنفسهم ولمصلحتهم . وازعج هذا الاضراب سعد زغلول فأرسل فرقة مشاة الى الاسكندرية ، ولم يتوقف الاضراب الا بعد كثير من المفاوضات ، ولكنه قبض على محمود حسني العرابي ورفاقه واودعوا السجن فانهارت الحركة وجرت عدة محاولات بعد ذلك لاحيائها ومواصلة العمل سراً .

واسس فؤاد شمالي (عامل ماروني وابن فلاح من قرية سهيلة في كسروان) اول حزب شيوعي في لبنان وسوريا . وكان قد تعرّف الى الشيوعية عن طريق يوسف روزنثال في الاسكندرية حيث كان يعيش ، فقبض عليه وسجن وطرد خارج مصر فعاد الى لبنان واسس الحزب مع يوسف يزبك (مثقف ماروني لبناني من حدث بيروت) وحرضوا عمال التبغ عام ١٩٢٥ في بكفيا والشياح وبسكنتا وزحلة وغيرها . وعند خروج الشمالي من السجن عام ١٩٢٨ اصبح سكرتير الحزب الشيوعي في لبنان وسوريا حتى عام ١٩٣٦ عندما خلفه خالد بكداش .

وكانت البدايات الاولى لنشوء الحزب الشيوعي في العراق ظهور الحزب السري العراقي (١٩٢٢) الذي قام بهجوم مسلح على بعض مكاتب التجار الاغنياء فهرب بعضهم مؤقتاً الى لبنان .

اما اول الماركسيين في العراق فكان حسين الرحال(ابوه ضابط في الجيش التركي ومن عائلة اشتهرت سابقا بالتجارة والغنى) وهو شاب مثقف سافر الى اوروبا وعاش في المانيا ، ولكنه عاد الى بغداد عام ١٩٢٠ (وقد عرف هذا العام بعام النكبة عندما سقطت سوريا امام الاحتلال الفرنسي) . وفي عام ١٩٢٤ اسس الرحّال (وكان حينئذ طالباً في كلية الحقوق في بغداد) اول حلقة ماركسية في العراق وكان بين اعضائها محمد سليم فتاح (طالب حقوق) ، ومصطفى علي (استاذ مدرسة وابن نجار) ، ومحمود احمد السيد (بين اول الروائيين العراقيين ومن عائلة علماء - اسياد - وكان ابوه امام جامع حيدر خانه) . ونشرت هذه الحلقة الماركسية جريدة **الصحيفة** (عام ١٩٢٤) فكانت فكرية جديدة في نوعها اعلنت بصراحة ان المادية التاريخية تقدم افضل تفسير

للتاريخ ، وأكدت على ضرورة التمرد ضد التقاليد وتحرير المرأة (الامر الذي كان قد دعا اليه قبلاً الشاعر جميل صدقي الزهاوي) الذي نشر عام ١٩٢١ قصيدة حيّى فيها الثورة البلشفية .

ولم تستمر الحلقة الماركسية طويلاً فقد هاجمها خطباء الجمعة واسكتوها ، ولكن اعضاءها لم يستسلموا ، فعادت **الصحيفة** للظهور عام ١٩٢٧ بعد ان اسهم الرحّال في تأسيس نادي التضامن (١٩٢٦) . وكان للرحّال تأثيره على زكي خيري (عضو اول لجنة مركزية للحزب الشيوعي العراقي عام ١٩٣٥) ، وعاصم فلايح (مؤسس الحزب ورئيس تحرير **كفاح الشعب** وهي صوت الحزب الرسمي الاول) ، وحسين جميل الذي لعب دوراً مهماً في تأسيس حركة الاهالي (١٩٣٢) والحزب الوطني الديمقراطي (١٩٤٦) ، وكذلك على اخته امينة الرحّال وكانت بين اولى النساء اللواتي نزعن الحجاب واصبحت عضوة في اللجنة المركزية للحزب ١٩٤١ ـ ١٩٤٣ ، وكذلك على عبد القادر اسماعيل (بين مؤسسي الاهالي ، وعضو اللجنة المركزية ١٩٥٩ ـ ١٩٦٣ ، ورئيس تحرير **اتحاد الشعب**) الذي بدأ حياته الثورية في نادي التضامن ، وايضاً على عبد الفتاح ابراهيم (بين مؤسسي الاهالي وزعيم حزب الاتحاد الوطني ١٩٤٦ ـ ١٩٤٧)[٦٧] .

في هذه الاجواء نشأ الحزب الوطني الديمقراطي في العراق حول جريدة **الاهالي** التي كان يحررها كامل الجادرجي ومحمد حديد وعبد الفتاح ابراهيم وعزيز شريف . ومن خلال كفاحه واهتمامه بمشاكل الشعب ، تبين ، واضحاً ، انه كان يضم تيارين : احدهما ، يميل الى اليسار والآخر الى اليمين مما ادى الى الانشقاق . كذلك تألف حزب الاتحاد الوطني من اليساريين في جماعة الاهالي مثل عبد الفتاح ابراهيم ومحمد مهدي الجواهري وعبد الملك نوري وعزيز شريف ، فدعا هذا الحزب الى انشاء مجتمع مدني ديمقراطي ، وتوثيق الروابط القومية مع بقية الاقطار العربية ، وجعل التعليم الابتدائي موحداً إلزامياً مجانياً ، وتحديد الملكية الزراعية ، وتوزيع الاراضي الاميرية على الفلاحين . كذلك هاجم هذا الحزب الاقطاع على انه حليف طبيعي للاستعمار . وألغت الحكومة الحزب سنة ١٩٤٧ كما ألغت الشعب باعتبارهما من الاحزاب الهدامة . ونشأ هذا الحزب الاخير ايضاً ، حزب الشعب ، في تربة جماعة « الاهالي » ، وكان عزيز شريف بين مؤسسيه وتضمّن برنامج الحزب : تحقيق الحياة الديمقراطية ، وحرية تأليف الاحزاب ؛ وتعزيز العلاقات مع سائر البلاد العربية والدول الديمقراطية ، وتوزيع الاراضي على الفلاحين ، ومكافحة الامية . وقد ساند هذا الحزب الاكراد ، وكذلك اهتم بالقضية الفلسطينية .

---

(٦٧) Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movement of Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of Its Communists, Ba'thists, and Free Officers*, pp. 389-403.

للاطلاع على تطور اليسار في مصر، انظر: رفعت السعيد، **تاريخ الحركة الاشتراكية في مصر، ١٩٠٠ـ ١٩٢٥** (بيروت : دار الفارابي، ١٩٧٢) .

بدأت الفكرة الشيوعية تنتشر في العراق في الثلاثينات ، وتكونت عدة حلقات في بغداد (بين اعضائها عاصم فلايح ومهدي هاشم ويوسف اسماعيل وجميل توما وزكي خيري) ، وفي البصرة (حلقة قادها غالي زويد وكان عبداً عند آل سعدون) ، وفي الناصرية (يوسف سلمان يوسف الذي عرف فيما بعد بلقب فهد) . ومن هذه الحلقات الماركسية تأسست جمعية ضد الاستعمار وهي نواة الحزب الشيوعي العراقي الذي ظهر اسمه هذا لأول مرة عام ١٩٣٥ .

وفي الاربعينات اصبحت الشيوعية عاملاً مهماً في الحياة العراقية وكانت في طليعة الاحزاب والحركات السياسية في قيادة فهد (١٩٤١ـ ١٩٤٩) الذي قبض عليه في مطلع ١٩٤٧ وحكم عليه بالاعدام مع التخفيض الى الحبس المؤبد ، ولكنه استمر في قيادة الحزب من داخل السجن حتى تاريخ اعدامه شنقاً في ١٠شباط/ فبراير ١٩٤٩ ، وربما كان في موته اكثر تأثيراً منه في حياته .

وكما يمكن القول ان الفكر الاشتراكي مهد لقيام الحركة الشيوعية ، كذلك يمكن ان يقال بأن الحركة الشيوعية رغم محاولات عزلها واضطهادها ، شكلت تحدياً مهماً للفكر الاشتراكي والقومي العربيين واضطرتهما الى اعادة تحديد مفاهيمها ، وخوض معركة التنظير كأساس للكفاح في سبيل التحرير والتحرر . ومن اجل مجرد التدليل على هذا التفاعل والتحدي رغم الاضطهاد، نشير باقتضاب الى تجربة تطور حزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية في المغرب الذي تفرع عن حزب الاستقلال وتحول فيما بعد الى الحزب الاشتراكي للقوات الشعبية كما تطورت الاحزاب الوطنية حول جريدة الاهالي في العراق .

ظهر الاتحاد الوطني للقوات الشعبية عام ١٩٥٩ منفصلاً عن حزب الاستقلال بعد ان فشل قادته التقليديون في تثوير الحزب ، مكتفين بالاصلاح الليبرالي الجزئي في اطار النظام الملكي ، وإثر صراع حاد داخل الحزب بين الجناح التقدمي والجناح التقليدي . وظهرت من خلال هذا الصراع التناقضات الاجتماعية التي لم تكن برزت حدتها في شكل صراع طبقي اثناء الكفاح في سبيل الاستقلال . وبعد الاستقلال بدأت تتسع الهوة بين الطبقة البرجوازية الكبرى وبين البرجوازية الوطنية المتوسطة والصغيرة ، ثم بين هذه الاخيرة والطبقات الكادحة .

اختارت الطبقات البرجوازية بعد الاستقلال ان تدافع عن مصالحها في اطار النظام القائم وبمعزل عن الطبقات الشعبية . في هذه الاجواء طمح الاتحاد الوطني للقوات الشعبية ، كما يقول المهدي بن بركة ، ان يكوّن حركة ثورية تقدم تحليلاً شاملاً وديناميكياً للمجتمع المغربي ، وتقرر خطتها على اسس علمية وتجسّد التحالف بين العمال والفلاحين والمثقفين الثوريين . من هنا فإن قرارات المؤتمر الثاني للاتحاد الوطني (١٩٦٢) انطلقت من مقولة تفاقم التناقضات الاجتماعية في ظل استمرار الواقع الاستعماري . فأكدت على « اشتراكية وسائل الانتاج » التي هي « وحدها . . . تسمح بالتحرر من التبعية ومن التخلف »[٦٨] ، وعلى أنه « ليس هناك اية وحدة وطنية ممكنة حول نظام اقطاعي في اسلوبه ، ورجعي من صميم روحه »[٦٩] .

---

(٦٨) المهدي بن بركة، الاختيار الثوري في المغرب (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٦٦) ، ص ١٣٦ .
(٦٩) المصدر نفسه ، ص ١٤٥ .

ومع ان الاتحاد الوطني الذي اصبح يعرف باسم الاتحاد الاشتراكي ، اعلن في البدء عن عدم وجود تناقضات بين طبقات المجتمع المغربي، الا انه تحول مع الوقت الى « الحل الاشتراكي ، هذا الحل الذي لا يمكن ان يطبق الا بالاعتماد على الجماهير » ، والى منهجية اشتراكية « قوامها الملكية الجماعية كوسائل الانتاج والتبادل » ، والى الاعتراف بـ « خصوصية الصراع الاجتماعي والسياسي » ، والى طرح « النظرة الشمولية والمنسجمة من اجل التحرير والتغيير لصالح الكادحين . . . ونبذ المفاهيم المجردة التي ينبني عليها الفكر البرجوازي الرجعي » . وقد عنت اشتراكية هذا الحزب « تحقيق الاستقلال الوطني ، وبناء الوحدة القومية ، والقضاء على الاستغلال بمختلف اشكاله وصوره ، الاستغلال الامبريالي ، والاستغلال الطبقي والاستغلال الايديولوجي »[٧٠] . مقابل هذا التطور بقي حزب الاستقلال بقيادة علال الفاسي يقول بـ « روح التضامن بين افراد الامة وطبقاتها » ، وبأن اهتمامه « ينبغي ان لا يخص طبقة دون طبقة »[٧١] .

ما اوردناه هنا حول تطور الاحزاب الشيوعية واليسارية بشكل عام في مصر ولبنان وسوريا والعراق والمغرب ، يجب اعتباره محاولة لاعطاء امثلة لتجربة التيار الثوري وليس وصفاً او تأريخاً شاملاً لجميع هذه الاحزاب في جميع البلاد العربية . ما يهمنا بالدرجة الاولى هو طبيعة هذه التجربة وهواجسها وطموحاتها واهدافها وسلوكها بشكل عام . ويبقى ان تجري ، خاصة ، دراسات متعمقة لتطور الاشتراكية في السودان واليمن .

بين الاستنتاجات التي نود التأكيد عليها هنا هو ان الحركات الثورية العربية انبثقت عن ضرورات خوض معارك التحرير ضد الاستعمار والاستعمار الجديد والاستيطان الاستعماري ، ومن ثم ضد الانظمة السياسية والاجتماعية والاقتصادية السائدة . من هنا قولنا بتزايد الاستقطاب بين اليمين واليسار وتبلور طبيعة العلاقة بين التحرير الوطني والتحرير الطبقي ، وبين التحرر السياسي والتحرر الاقتصادي والاجتماعي والثقافي . هنا ترقد بداية اليسار او الثورة الشاملة . ومن هنا تدهور وضع الحزب الشيوعي في العراق عندما قبل بقرار تقسيم فلسطين متأثراً بسياسة الاتحاد السوفياتي ، ونجاحه في روسيا والصين وكوبا وفيتنام واليمن الجنوبي بسبب خوض معارك التحرير القومية في تلك البلدان عندما اقتضت الضرورة خوض مثل هذه المعارك .

ان الاحزاب اليسارية لم تتخذ المبادرة في خوض معارك التحرير كما حدث بعد هزيمة حرب الخامس من حزيران / يونيو ١٩٦٧ ، وتركت المهمة لحركة المقاومة الفلسطينية الناشئة ، فأصبحت هذه اكثر ثورية الى ان اضطرتها الانظمة والحركات السياسية الى سلوك مسالك الحلول السلمية .

٣ ـ الحركة الوطنية الفلسطينية

بعد حوالى نصف قرن من التجارب المريرة ، تحولت الحركة الوطنية الفلسطينية الى حركة

---

(٧٠) المملكة المغربية ، الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية، **المؤتمر الاستثنائي، يناير ١٩٥٧**، ط ٢ (الرباط : ١٩٦٨)، ص ٧ ، ١٣ ، ٢١ و ٤٤ .

(٧١) الفاسي ، **النقد الذاتي**، ص ٢١ و٢٥ .

ثورية تعمل في سبيل تحرير فلسطين وتشكل نواة للعمل الثوري العربي . وخلال هذه المدة مرت الحركة الوطنية الفلسطينية في خمس مراحل رئيسية : الانتداب ، النكبة ، الاكتشاف او المواجهة الذاتية ، المقاومة ، المؤسسة الانقلابية .

أ ـ امتدت مرحلة الانتداب بين الحربين العالميتين عندما حكم الانكليز البلاد ومهدوا لقيام دولة اسرائيل على انقاض الشعب الفلسطيني . في هذه المرحلة كانت الحركة الوطنية ردة فعل للانتداب والهجرة اليهودية ، وكانت تعاني من الانقسام ومن سيطرة العائلات الاقطاعية . وقد كان للعائلات المسيطرة المتنازعة (الحسيني ، النشاشيبي ، الخالدي ، وغيرها) احزابها وحلفاؤ ها وارتباطاتها في الداخل والخارج . في هذه الفترة ايضاً ، انقسمت الحركة الوطنية الفلسطينية بين من يقول بالتفاوض ومن يقول بالكفاح المسلح . كان بين القادة في ذلك الوقت من افترضوا انه بالامكان اقناع البريطانيين بعدالة القضية الفلسطينية ، فحاولوا التأثير بالسياسة البريطانية عن طريق الوفود والمذكرات الطويلة . وعلى عكس ذلك ، قامت في فلسطين الانتفاضة الفلاحية ١٩٣٦ ـ ١٩٣٩ ، فتدخل بعض القادة الفلسطينيين والحكام العرب ، مثل الامير عبدالله ونوري السعيد ، وتوسطوا لانهاء الاضراب العام . وقد فقدت الانتفاضة زخمها في اواخر ١٩٣٨ باعلان الحكومة البريطانية عن استعدادها لتقويم الوضع السياسي في مؤ تمر طاولة مستديرة يعقد في لندن (وقد حضر المؤتمر صهاينة وعرب فلسطينيون وممثلون رسميون عن مصر والعراق والاردن والسعودية واليمن) .

ب ـ تشير مرحلة النكبة الى فترة قيام دولة اسرائيل وتشريد الشعب الفلسطيني العربي ١٩٤٧ ـ ١٩٤٩ وتحوله الى شعب لاجىء يعيش في حالة تبعية لانظمة الحكم العربية حتى ١٩٦٧ . ونتيجة لهذه النكبة تحوّل المجتمع الفلسطيني من مجتمع فلاحي في اساسه الى مجتمع شبه عمالي في مخيمات مزدحمة على هوامش بعض المدن العربية ، ولعبت البرجوازية الفلسطينية دوراً طليعياً في مجالات التحديث .

ج ـ أعقب ذلك مرحلة الاكتشاف والمواجهة الذاتية بعد حرب الخامس من حزيران / يونيو الذي سبب ربما ، اهم صدمة سياسية هي اشبه ما تكون بالصدمة الكهربائية التي اعادت للفلسطيني والعربي بشكل عام ، وعيه فتوقف وتأمل وواجه نفسه واخطاءه بقسوة وشجاعة وقرر ان يستلم قيادة مصيره فاختار ان يتخذ المبادرة وكانت المقاومة .

د ـ بدأت مرحلة المقاومة فعلاً قبل ١٩٦٥ (حين بدأ يتكون لدى بعض الفلسطينيين احساس مبهم بفشل الانظمة العربية) . غير ان المقاومة لم تستقطب مشاعر الفلسطينيين والعرب وتستولي على مخيلتهم الا بعد حرب الخامس من حزيران / يونيو ١٩٦٧ . ومما يلفت النظر ان الاحزاب السياسية لم تتخذ المبادرة (ربما لانها كانت قد تحولت الى انظمة داخل الانظمة) ، فتفجرت المقاومة عفوياً من الشعب ، وطرحت نفسها كبديل للنظام العربي الواحد المنهزم وكثورة شعبية مسلحة عوضاً عن الجيوش النظامية مما ازعج الانظمة (ربما دون استثناء) . ان المقاومة

شكلت في وعي العربي نواة للثورة العربية المرتقبة ، فبدأت منذ البداية عملية الحصار والاحتواء وتجسدت اكثر ما يكون بمجزرة عمان ١٩٧٠ وبالحرب الاهلية اللبنانية ١٩٧٥ .

هـ ـ تشكلت ضمن المقاومة نزعة نحو اقامة المؤسسة نتيجة للضغوط الدولية ولعملية الحصار والاحتواء . ومع الوقت ازدادت هذه الضغوط على المقاومة من قبل اعدائها واصدقائها في سبيل تحويلها الى « حكومة » و« دولة مسؤولة معتدلة » تقبل تدريجياً بالحل السلمي كبديل وليس كمتمم للكفاح الشعبي المسلح . بذلك تعزز الجانب المؤسسي على الجانب الثوري ، واصبحت بعض تنظيمات المقاومة ، بعد سنوات قليلة من نشوئها مكتبية بيروقراطية ، واصبحت قياداتها واساليب عملها وانتقالاتها واتصالاتها وتشكيلاتها ومراكزها مكشوفة تماماً(٧٢) ، مما مهد لخروجها من بيروت وحدوث انقسامات داخل صفوفها هي اشبه ما تكون بالانقلابات العسكرية .

٤ ـ اسباب فشل اليسار العربي

ان الانهزامات المتلاحقة وحصار بيروت من قبل اسرائيل صيف ١٩٨٢ دون استجابة للتحدي من قبل العرب ، انظمة وحركات شعبية ، والتفتت العربي العام ، كل ذلك اوصل المجتمع العربي الى حقبة من احلك حقبات تطوره التاريخي . من هنا هذا اليأس العام الساحق والتساؤل المرير : لماذا تدهور اليسار العربي؟

يستدعي السؤال دراسات متعمقة ونقاشات منهجية ديمقراطية من قبل جميع الاطراف المعنية ، انما لا يجوز ان نتخذ من ذلك عذراً ، فلا نحاول على الاقل ان نقدم مشروع جواب يحدد بعض جوانب الازمة وابعادها . هذه هي المهمة التي سنحاول القيام بها في القسم الاخير من الكتاب ، على ان نمهد الى ذلك بالاشارة الى ما نعتبره الاسباب الرئيسية التالية لتدهور اليسار العربي .

أ ـ استبدادية الانظمة العربية وغياب الحريات الديمقراطية

بالامكان وصف المجتمع العربي بأنه مجتمع حكومي اكثر مما هو مدني ، فقد خسر الشعب حقوقه الديمقراطية والاجتماعية والفكرية . الغت الانظمة الاحزاب والتنظيمات والحركات الشعبية ، ومنعت الشعب من المشاركة في صنع مصيره ، وسلبته حرية التعبير والبحث والنقاش . اصبح الانسان ملك الدولة ، فهي التي تسيطر عليه ولا يسيطر هو عليها . يتصرف الحاكم (وهو على الاغلب فرد عسكري او شيخ مالك) وكأن المجتمع امتداداً لذاته المتضخمة . مقابل ذلك يتعرض الشعب للسحق لا يحميه دستور او قانون ، حتى اصبحت السياسة لعبة لا معايير لها غير معايير البطش .

---

(٧٢) غسان كنفاني، « العمل الفدائي في مأزقه الراهن ،» مواقف ، السنة ٢ ، العدد ٨ (آذار / مارس ـ نيسان / ابريل ١٩٧٠) ، ص ٤٢ ـ ٦٦ .

وهو في هذه الايام لا يختلف عنه في الازمنة الحالكة فكأن احمد بن عبد ربه يتكلم عنه في **العقد الفريد** حيث ورد : « ان الحاكم سلطان ، والسلطان . . . هو حمى الله في بلاده وظله المحدود على عباده ، وان الله حذّر من كان لي على طاعة جعلت الملوك عليهم رحمة ومن كان لي على معصية جعلت الملوك عليهم نقمة » ، وأنه قيل ، « اذا كان الامام عادلاً فله الاجر وعليك الشكر واذا كان الامام جائراً فله الوزر وعليك الصبر » ، وأن « طاعة الائمة من طاعة الله وعصيانهم من عصيان الله » ، وان الحاكم« هو الراعي والشعب هو الرعية ، وان إمام عادل خير من مطر وابل وإمام غشوم خير من فتنة تدوم »[٧٣] . . . الخ .

وفي مختلف الحالات ليس الحاكم ممثلاً للشعب او حَكَماً بين طبقاته وجماعاته : انه بالدرجة الاولى ممثلاً لذاته وطبقته وجماعته .

اما فيما يتعلق بفشل الاحزاب والحركات اليسارية ، لقد تعرضت لجميع انواع القمع والاضطهاد ، بما فيه اغتيال قادتها بالاضافة الى الاعتقال والنفي (نذكّر هنا من قبل التمثيل فقط باعدام وقتل المهدي بن بركة في المغرب وعبد الخالق محجوب في السودان وقائد الحزب الشيوعي اللبناني فرج الله الحلو وقائد الحزب الشيوعي العراقي يوسف سلمان يوسف ، او فهد ، وانطون سعادة في لبنان . . . الخ) .

تجاه اساليب القمع ، تجنب الشعب الانضمام الى الاحزاب العقائدية حتى حين تعبر عن هواجسه وتطلعاته ، لأن مجرد الانضمام اليها كان ولا يزال يعني التعرض للاضطهاد في رزقه وكرامته وحتى في صميم حياته بالذات .

باختصار ، اصبح الانسان في الوطن العربي يعيش في سجون عدة داخل « السجن العربي الكبير » .

ب ـ التفتت الاجتماعي والسياسي وعودة الانسان الى ولاءاته التقليدية البدئية

هذا ما تناولناه في القسم الاول من الكتاب ويكفي ان نذكر بضعف الولاء القومي والولاء الطبقي وغرق الجماهير في انتماءاتها الصغيرة وتأمين معيشتها اليومية ، وغرقها في الغيبيات والمطلقات والعصبية المحلية والفئوية ، فسيطرت التناقضات الثانوية على التناقضات الاساسية .

ج ـ سيطرة الخلافات الثانوية ضمن وبين الاحزاب اليسارية نفسها

تتحمل الاحزاب التقدمية مسؤولية فشلها على الاقل جزئياً ، بسبب انها لم تميز في كثير من

---

(٧٣) احمد بن عبد ربه ، العقد الفريد (بيروت : منشورات الرسالة ، ١٩٧٩) ، ج ١ ، « اللؤلؤة في وصف السلطان ، » ، ص ٥ .

الاحيان بين التناقضات الاساسية والثانوية ، فخاضت معارك جانبية خاسرة في الوقت الذي كان يجب ان تقيم جبهات وطنية تقدمية .

وكانت بين تلك المعارك الجانبية تلك التي تمت بين الاتجاهات القومية والاشتراكية فاضعفتها معاً ، وحدت من مهمة تأليف جبهة واحدة ضد العدو الرئيسي . تم ذلك على الرغم من الاتجاهات القومية التحريرية التي تبنت الكثير من مقولات ومصطلحات وشعارات نظرية التحليل الطبقي بعد ان ادركت عمق ارتباط الطبقات الحاكمة بالاستعمار وارتباط البلاد بالنظام الرأسمالي العالمي ، وعمق الحرمان الذي تعاني منه غالبية الشعب، وعلى الرغم من ان الاتجاهات الاشتراكية تبنت ايضاً الكثير من مقولات التحليل القومي بعد ان ادركت عمق القهر القومي .

ومن اجل وضع حد للانفصام وتحقيق الوحدة بين الاتجاهات القومية والاتجاهات الاشتراكية ، لا بد من ان يصبح التحليل الطبقي العلمي جزءاً اصيلاً من المنظور القومي . كما انه لا بد من ان يصبح التحليل القومي في البلاد العربية والعالم الثالث جزءاً اصيلاً من المنظور الاشتراكي . لم يعد بالامكان بعد الآن الفصل بين القمع القومي والقمع الطبقي . وبذلك تكون عملية التحرير عملية واحدة . ان الانشغال بالتناقضات الثانوية على حساب التناقضات الاولية جرّ على العرب ويلات هددتهم في الصميم . ويجب ان يكون قد مضى الوقت الذي تسمح به اوضاع الوطن العربي لأي حركة ان تدعي انها وطنية وتتجاهل مقولة الصراع الطبقي لأنها بذلك تتجاهل حرمان غالبية الشعب العربي وانسحاقه . كذلك يجب ان يكون قد مضى الوقت الذي تستطيع فيه اية حركة ان تدعي انها اشتراكية وتتجاهل القمع القومي الذي يتعرض له العرب . ان الحركة التقدمية هي إذن ، بالضرورة ، حركة وطنية ، والحركة الوطنية هي بالضرورة حركة تقدمية . ان القومية الرجعية اليمينية لن تكون في مصلحة الشعب بل على حسابه ، وان اليسار اللاقومي يفترض خطأ ، انه يمكن تحرير الطبقات الكادحة دون تحرير الوطن .

من هنا ان المشاركة في الثورة القومية هي مشاركة في الثورة الاجتماعية ، والعكس صحيح . وواضح ان الفكر الاشتراكي حرّض على الثورة واسهم في بلورتها ، غير ان هذا الفكر لم يأت من العدم ، ولم يكن مجرد استيراد من الخارج . لقد انبثق عن المشاركة في المجابهات القائمة في المجتمع ، فاقترنت الثورة بفكرتي القومية والاشتراكية ، وشكلت الافكار الثلاث متفاعلة ، الايديولوجية السياسية العربية المعاصرة .

د ـ قيام الانقلابات العسكرية كبديل للثورات الشعبية بقيادة الاحزاب التقدمية

سبق ان عدّدنا الانقلابات العسكرية التي حدثت في معظم البلاد العربية ، ويهمنا هنا ان نلحظ بأنها في الواقع (وبصرف النظر عما اذا كانت قصدت ذلك ام لا) تمكنت من ان تشكل بديلاً للثورات الشعبية . ألغت باسم الشعب والثورة الاحزاب ، وعطلت المشاركة السياسية واكتفت بالاصلاحات الجزئية ، فنجحت حيث فشل الاستعمار والطبقات البرجوازية الكبرى .

من هنا ما نلحظه جميعاً من ان الشعب كان ينتفض في الازمات الوطنية فتقوم التظاهرات والاضرابات الكبرى في مختلف البلدان العربية ، ومن ان هذا الشعب نفسه استقبل حصار بيروت من قبل اسرائيل صيف ١٩٨٢ بالصمت والانصراف الى شؤون حياته العادية ، فهزّت مذبحة صبرا وشاتيلا شعوب العالم اكثر مما هزت الشعب العربي . ان تجربة ما يزيد على ربع قرن من الحكم العسكري احالت الشعب الى كائنات مغلوبة على امرها ، تتحرك اكثر ما تتحرك بواسطة دوافع الاستمرار . لذلك يكون من الخطأ ان نعتبر ان الشعب قد تحركه العواطف الدينية حيث لم تحركه العواطف القومية والطبقية . ان القوة الاساسية التي تحركه قبل اي شيء آخر هي مصالحه اليومية ، وكلما ازداد فقره وانسحاقه اضطر للانشغال بهذه المصالح على حساب كرامته القومية وانسانيته .

إن تسمية معظم الانقلابات العسكرية التي جاءت لمصلحة الطبقة الوسطى « ثورة» هو جزء من فوضى اطلاق هذه التسمية على عدد كبير من الظواهر التي تتراوح بين استبدال النظام السائد بنظام آخر لمصلحة الطبقات الكادحة ومجرد الانفعال العاطفي والتعبيرات الغاضبة . اشير في الثقافة السياسية العربية بالثورة الى حروب الاستقلال (الثورة العربية ١٩١٦ ضد العثمانيين ، ثورة ١٩١٩ في مصر ضد الانكليز ، الثورة السورية ١٩٢٥ ضد الفرنسيين . . الخ) ، والى الانقلابات العسكرية (ثورة ٢٣ تموز / يوليو سنة ١٩٥٢ ، ثورة ١٤ تموز / يوليو ١٩٥٨ في العراق ، ثورة ٢٦ ايلول / سبتمبر ١٩٦٢ في اليمن ضد نظام الامامة ، ثورة الفاتح من ايلول / سبتمبر١٩٦٩في ليبيا . . الخ) ، والى حروب التحرير (الثورة الجزائرية ١٩٥٤- ١٩٦٢ ، والثورة الفلسطينية . . . الخ) ، والى مجرد استبدال زعيم سياسي بآخر وحتى الى التظاهرات والاضرابات العابرة (ثورة في القاهرة بالقرب من منزل السادات ابطالها المتضررون من سياسة الانفتاح) . . . الخ .

إن معظم هذه الانتفاضات التي اطلق عليها تسمية « ثورة » قد تكون مؤشرات وتمهيداً للثورة الشعبية المرتقبة ، ولكنها جاءت ايضاً كبديل فأجّلت قدومها . وربما يكون من الطبيعي ان تحدث « ثورة البرجوازية الوطنية » قبل ان تحدث الثورة الشعبية الشاملة .

هـ ـ عدم القـدرة على تطبيق النظرية الماركسية على الواقع العربي واعادة تحديدها بضوء تجاربه الخاصة

لم تنجح الاحزاب التقدمية في تطبيق النظرية الماركسية تطبيقاً خلاقاً عملياً ، على الواقع العربي واكتفت بالتحليل الحرفي واطلاق الشعارات دون ان تترجم الافكار المجردة الى مشاريع عملية محسوسة . وفوق هذا ، جاءت اللغة السياسية منفصلة عن لغة الجماهير بدل ان تنبثق عنها وتعبر عن هواجسها وامانيها تعبيراً حسياً جديداً . لذلك بدا ان فجوة كبرى تفصل بين اللغة السياسية والواقع وبين الاحزاب والجماهير . بل ان هذه اللغة ظلت في الاوساط القومية والاشتراكية اقرب الى اللغة المثالية منها الى لغة المادية العلمية ، وان استعملت شعاراتها ومصطلحاتها . وقد ظلت كذلك لانها تنبع عن تفكير مثالي مطلق .

ويتصل بذلك ان الاحزاب الاشتراكية لم تميز بين ضرورات التعاون وحتى التحالف مع البلدان الاشتراكية وخاصة الاتحاد السوفياتي والاستفادة من تجاربها والاحتفاظ باستقلاليتها والاصرار على اتخاذ المبادرة والاعتماد على تحليلاتها ومواردها الذاتية . بكلام آخر ، لم تتمكن في كثير من الاحيان من التمييز بين التحالف والارتباط . ان الالتزامات الخارجية مهما كانت ، لا يجوز ان تأتي على حساب متطلبات الواقع الداخلي . واهم من ذلك ان التحليلات لا تستورد وتطبق حرفياً تماماً كما لا يجوز ان نرفض الافكار والنظريات المستمدة من تجارب الشعوب الاخرى، بحجة انها « مستوردة من الخارج » ، هذه الحجة الهزيلة التي يلجأ اليها اليمين العربي .

ان التحليل المنهجي العلمي يرفض التفسيرات الحرفية كما يرفض الانغلاق على الخارج .

هذه هي بعض العوامل التي تفسر ازمة اليسار العربي ، ولكن عوامل او اسباب الثورة لا تزال اكثر فعلاً ورسوخاً في الحياة السياسية العربية . لقد فقدت الانظمة السائدة شرعيتها ولم تعد تملك غير وسائل القمع باشكاله المختلفة ، ولكن البحث عن نظام افضل مستمر . صحيح ان البحث انتهى حتى الآن بالفشل المؤلم فاتصف السلوك السياسي العربي بالتطرف الكلامي الاحباطي ، وبالتفاوت بين الكلمة والفعل والمعلن والخفي والحلم والواقع ، ولكن الشعوب لا بد من ان تتعلم من اخطائها وتصر على الكفاح . وبقدر ما يزداد الحصار والاحتواء ، تزداد الحاجة الى قيام الثورة بدءاً من تلك البلدان العربية المؤهلة لذلك .

هذا هو اذن ، وضع الثورة في المجتمع العربي . لقد تمكنت البرجوازية الوطنية من التخلص من البرجوازية التقليدية في بعض البلدان العربية ، وهي في عراك معها في بعض البلدان الاخرى . تبقى ثورة الكادحين ضد البرجوازية الوطنية وبقايا البرجوازية التقليدية . هذا هو مشروع المستقبل . ومقابل التحديات الكبرى الساحقة ، تكاد احتمالات الاختيار امام العربي ان تنحصر بين التفكك والثورة . انه في صميم المعركة ولا بد من القتال والا فقد سيطرته على مصيره لزمن بعيد .

خاتمـــة

سنتناول حالة الاغتراب التي تسود الحياة العربية المعاصرة في القسم الاخير من هذه الدراسة . هنا ، لا بد من الاشارة ، اشارة عابرة على الاقل ، الى تجربة الاغتراب السياسي الذي يعاني منه الشعب العربي ، وخاصة الطبقات الكادحة .

تبين لنا ان النظام السائد في المجتمع العربي نظام مغرِّب يحيل الشعب الى كائنات عاجزة في علاقاتها مع المؤسسات العامة . انه ، بكل بساطة ، شعب مغلوب على امره، مستلب من حقوقه، مهدد بحياته . لقد وضع الكثير من حياته وعقله ونفسه وانتاجه في هذه المؤسسات ، ومنحها وجوده ، وعقد عليها آماله ، فإذا بها تكبر على حسابه وتشمخ عليه وتستولي على مقدراته ،

وتخيب آماله ، وتمنع عليه المشاركة ، وتحاصره بوسائل الاعلام التي تحولت الى وسائل تجهيل ، وتخادعه بممتلكات براقة لايحصل عليها مهما كافح ، وتتركه معرضاً حتى داخله وفي صميم كرامته للغزو .

السؤال المهم هو هل يقبل العرب هذا الوضع المغرَّب مفضلين سلوك مسالك الهرب والصمت والخضوع ام يختارون طريق الثورة ؟

القسمُ الثالِث

الثقَافَـةالعـَربيَّـة



الفصل التاسع

القيم الاجتماعية: مصادرها واتجاهاتها

مقدمة

لكل مجتمع ثقافته الخاصة ، وهي مجمل اساليب حياته التي تشمل فيما تشمل المكونات الثلاثة المتداخلة التالية :

١ ـ القيم والرموز والاخلاق والسجايا والمعتقدات والمفاهيم والامثال والمعايير والتقاليد والاعراف والعادات والوسائل والمهارات التي يستعملها الانسان في تعامله مع بيئته ؛ او بكلمة : آداب الناس في احوالهم في المعاش وامور الدنيا ومعاملاتهم وتصرفاتهم في الحياة اليومية كما يمكن ان يقال بلغة ابن خلدون . وسندرس هذا المتكون في هذا الفصل .

٢ ـ الابداعات التعبيرية الفنية من ادب وموسيقى ورسم ورقص وغيرها ، وسندرس هذا المتكون في الفصل العاشر .

٣ ـ الفكر من علوم وفلسفة ومذاهب وعقائد ونظريات ، وسندرس هذا المتكون في الفصل الحادي عشر .

تتداخل هذه المكونات حتى لا يجوز الفصل بينها دون الحاق ضرر بكل منها ، وتشكل معا الثقافة العامة لشعب ما . ولكل شعب ثقافته مهما كانت درجة حضارته او درجة تقدمه وتخلفه ونوعية علاقته بواقعه . بذلك تكون الثقافة نسبية ، تتنوع بتنوع الشعوب والمجتمعات . وبين اهم خصائص الثقافة انها تنتقل من جيل الى جيل ومن شعب الى شعب عن طريق الرموز او اللغة التي هي في صميم ما يميز الانسان عن بقية الاحياء والمخلوقات . يُعطي الانسان الاشياء معاني خاصة ويُسقط عليها من ذاته فيمنحها مدلولات خاصة ابعد من مجرد تركيبها . العَلَم رمز او معنى يعطيه الانسان لقطعة من القماش او غيرها فتمثل ابعد من ذاتها وتكتسب كل تلك

المعاني النبيلة ، فتتحول الى مسألة كرامة شعب بكامله وقضية حياته وموته في سبيل احلامه وطموحاته وجوهر وجوده .

وليست الثقافة مجموعة مكونات ثابتة جامدة مطلقة منغلقة ساكنة تصلح لكل مكان وزمان ، بل هي متطورة متغيرة مرنة نسبية منفتحة ديناميكية متحولة باستمرار نتيجة لعوامل وقوى عديدة داخلية وخارجية . لذلك لا تعني اصالة الثقافة مجرد « التمسك بالاصول » ، كما يظهر احسان عباس ، بل تعني فيما تعنيه « الثبات والديمومة » او « الاستمرار والصيرورة » معا فتشمل ايضا التجديد والابتكار ، وبذلك لا تكون الثقافة العربية « دائما وليدة البيئة العربية ، وانما هي وليدة هذه البيئة في تلاقيها ايضا مع ثقافات البيئات الاخرى ، وقد يتم صهر الوافدات الجديدة ، بحيث يصعب التمييز بينها وبين الخلق الذاتي »[1] .

في كل هذا نجد ان الثقافة يمكن ان تصنف حسب ابعاد مختلفة باختلاف اهتمامات الباحث . وجد احسان عباس ، مثلا ، ان الثقافات من منظور قومي تجيء في ثلاثة اصناف :

١ ـ ثقافات انسانية عامة مثل الثقافة التكنولوجية ، والثقافة العلمية المؤسسة على العلوم الطبيعية من فيزياء وكيمياء وبيولوجيا وما اشبه ذلك ، وهذه شركة عامة بين بني الانسان يغلب فيها الطابع الانساني على الطابع القومي . والاخذ من هذه الثقافة دون عطاء يؤدي اذا استمر ، الى الشعور بالدونية على المستوى القومي .

٢ ـ ثقافات شبه قومية مؤسسة على العلوم الانسانية كعلم الاجتماع وعلم السياسة وعلم النفس والانثروبولوجيا . ويمكن هنا استلهام النظريات الخارجية انما لا بد من التعمق في دراسة المجتمع القومي .

٣ ـ ثقافات ذات صفة قومية غالبة ، وتلك هي الرموز الكبرى في ميدان الرموز التعبيرية والميدان التاريخي . هنا ايضا لا بد من التجديد والانفتاح على الثقافات الاخرى[2] .

كذلك قد تصنف الثقافة حسب الانقسام الطبقي فيجرى الحديث عن ثقافة النخبة والثقافة البرجوازية والثقافة الشعبية وثقافة الغنى او الفقر . ثم هناك الثقافة الرسمية (مثلا النصوص الدينية) والثقافة الشعبية (مثلاً كممارسة الفلاحين للدين) فيجري الحديث عن الدين الرسمي والدين الشعبي كما سبق وأوضحنا في الفصل السابع . كذلك يمكن الحديث عن السياسة الرسمية والسياسة الشعبية .

وهناك من يتحدثون عن الثقافة العلمية والثقافة الادبية والثقافة السياسية ، او عن الثقافة المادية والثقافة الروحية ، عن ثقافة العقل وثقافة القلب ، عن الثقافة الغربية والثقافة الشرقية ،

---

(١) احسان عباس، «الاصالة في الثقافة القومية المعاصرة،» **المستقبل العربي**، السنة ٣ ، العدد ٢٥ (آذار / مارس ١٩٨١) ، ص ٦ ـ ١٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٧ ـ ٩ .

وعن ثقافة البداوة وثقافة الريف وثقافة الحاضرة ، وعن الثقافة العصرية والثقافة التقليدية ، وعن الثقافة الاصيلة والثقافة المستوردة ، والثقافة المتوالدة عن تفاعلهما ، وثقافة الماضي وثقافة المستقبل ، الخ .

في نظرتنا للثقافة في هذه الدراسة ، نعتبرها متغيراً او عاملاً وسيطاً (Intervening variable) يتداخل بين النظام العام السائد والبنى الاجتماعية ونمط الانتاج وتوزيع العمل ، وهي متغيرات اساسية مستقلة (Independent variable)، وبين السلوك الفعلي في الحياة اليومية وهو المتغير الناتج (Dependent variable) . بكلام آخر ، نعتبر الثقافة نتيجة مباشرة للنظام العام والبنى الاجتماعية السائدة فتستخدم كأدوات تنظم العلاقة فتسوّغ الواقع او تحرّض على تغييره . نحلل الثقافة على انها متصلة بالواقع ومنبثقة عنه فلا يمكن دراستها بمعزل عن بعضها البعض وعن قواعدها المادية والاجتماعية والاقتصادية اذا اردنا فهمها فهماً دقيقاً .

ومن حيث صلتها بالواقع ، كنا قد صنفنا الثقافة الى ثلاثة انواع اساسية متمايزة متصارعة : الثقافة السائدة ، الثقافات الفرعية ، والثقافة المضادة[٣] . الثقافة السائدة هي الثقافة العامة المشتركة بين مختلف فئات المجتمع ، وتكون الثقافة السائدة في اساسها ثقافة الطبقة او الطبقات والعائلات الحاكمة . والثقافات الفرعية هي ثقافات خاصة بجماعة معينة في اطار الثقافة السائدة مثل : ثقافة البداوة او ثقافة الريف او ثقافة الحاضرة ، او ثقافة جماعات محددة مثل ثقافات البربر والاكراد والارمن والاقباط والدروز والشيعة ، الخ ، ضمن الثقافة العربية السائدة . والثقافة المضادة هي الثقافة التي تتناقض مع الثقافة السائدة ويتمسك بها او يعمل لها خاصة ، الذين يعملون في سبيل التغيير الثوري .

نتيجة للتنوع والتناقض بين الثقافة السائدة والثقافات الفرعية والثقافة المضادة ، ونتيجة للالتقاء مع الثقافات الاخرى ، وللتحديات والمشاكل والتناقضات والاختراعات والاكتشافات الداخلية والخارجية ، تتغير الثقافة باستمرار ، فلا يجوز النظر اليها على انها في حالة ركود وثبات . انها في حالة صيرورة مستمرة ديناميكية وخاصة في الازمنة العابرة وفترات النكبات والمواجهة . وقد يحدث التغير ضد ارادة الجماعة او بارادتها وبوعي منها او بدون وعي ، اما بسبب اكتشاف موارد جديدة (اكتشاف النفط) واما بسبب الاحتكاك بالثقافات الاخرى (اللقاء بين الغرب والشرق)، واما بسبب التحديات التاريخية (الاستعمار والصهيونية) ، واما بسبب تحول البنى الاجتماعية والابتكارات والاقتباسات الجديدة . وقد يكون التغيير تطوريا بطيئا ، او اصلاحيا جزئيا ، او تحوليا ، ويكون في الحالة الاخيرة تغييرا شاملا في الجوهر او في المضمون والبنية .

ضمن هذا المفهوم العام للثقافة سنركز تحليلنا في هذا الفصل على القيم الاجتماعية ، على

---

(٣) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب .

ان نتناول المكونات الثقافية الاخرى (الحياة الابداعية والحياة الفكرية) في الفصلين التاليين . وفي تحليلنا للقيم الاجتماعية سنشدد على ما يلي :

- انها في حالة تناقض وصراع ، وبالتالي في حالة صيرورة .

- انها متعددة المصادر والاتجاهات والابعاد .

- انها تسوّغ الواقع وتبرره او تحرض على تغييره .

- انها تنظم علاقات الناس فيما بينهم ، وبينهم وبين انفسهم ، وبينهم وبين النظام والمؤسسات والكون .

ولكن ، قبل ذلك ، ما هي القيم ؟

نعرّف القيم بانها المعتقدات حول الامور والغايات واشكال السلوك المفضلة لدى الناس ، توجه مشاعرهم وتفكيرهم ومواقفهم وتصرفهم واختياراتهم ، وتنظم علاقاتهم بالواقع والمؤسسات والآخرين وانفسهم والمكان والزمان ، وتسوّغ مواقعهم ، وتحدد هويتهم ومعنى وجودهم . بكلام بسيط ومختصر ، تتصل القيم بنوعية السلوك المفضل وبمعنى الوجود وغاياته . وعلى سبيل التحديد ، وبالنسبة لشخص ما ، تعني القيمة ان نوعا معينا من السلوك (الكرم مثلا) هو افضل من نوع آخر (البخل مثلا) او ان غاية مثلى تحدد معنى حياته (مثل انقاذ الوطن) هي افضل من غاية اخرى (مثل الحصول على الثروة) . وفي جميع الحالات والاحتمالات تشكل القيمة مقياسا يوجه سلوكنا فنعتمده في عمليات اصدار الاحكام والمقارنة والتقويم والتسويغ والاختيار بين بدائل في المناهج والوسائل والغايات .

وتميّز العلوم الاجتماعية عادة بين القيم - الوسيلة والقيم - الغاية . النوع الاول من القيم هو معتقدات تفاضل بين سلوك وآخر (الصدق افضل من الكذب ، الشجاعة افضل من الجبن ، الكرم افضل من البخل) . اما القيم - الغاية فهي التي تحدد لنا الغايات المثلى التي نسعى اليها ونحقق بها معنى وجودنا (السلم ، العدالة ، الحرية ، السعادة ، الخلاص ، تحرير الوطن ، الكرامة ، الصداقة ، الثروة ، الرفاهية ، الحكمة ، الاخوة ، المساواة ، احترام الآخرين ، الوحدة ، الخ)(٤) .

وفي الحالتين توجه القيم سلوك الانسان وتنظم علاقاته بالآخرين والواقع والزمن ونفسه ، كما قلنا سابقا . وفي علاقته بالواقع ، قد تحثه القيم على السعي والجهاد في سبيل السيطرة على الواقع وتغييره او ، على العكس ، على القبول به كما هو والتلاؤم معه . وفي علاقته بالآخرين ، قد تشكل القيم عند الانسان مبادىء عامة كلية يطبقها على الجميع دون تمييز على اساس العنصر

---

(٤) انظر : Milton Rokeach, «A Theory of Organization and Change within Value-Attitude Systems,» *Journal of Social Issues*, vol. 24, no. 1 (January 1968), pp. 13-33.

او الدين او غيره ،او تشكل مبادىء تخصيصية تخضع لاهوائه ومصالحه وعصبياته . وقد ينزع الانسان نزوعا عقلانيا او عاطفيا ، فرديا او جمعيا ، رسميا او عفويا ، ملتزما التزاما تعاقديا جزئيا او التزاما وجوديا كليا . وقد يكون الانسان تابعا او مبدعا ، منفتحا او منغلقا على نفسه ، امتثاليا او متمردا ، منهجياً أو ارتجاليا ، مبدئيا او انتهازيا ، فوقيا يتمسك بالقيم العمودية (الوجاهة والاستعلاء والتسلط) او القيم الافقية (الاخوة والصداقة والزمالة والمساواة) ، الخ .

على ضوء مفاهيمنا الخاصة هذه للثقافة والقيم سنسعى في هذا الفصل الى تحديد الاتجاهات القيمية التي تحكم خصوصيات الثقافة العربية المعاصرة ، وذلك من خلال البحث في مصادر القيم وتحولاتها وتناقضاتها .

اولا : مصادر القيم

سبق ان تحدثنا عن القيم المستمدة مباشرة من انماط المعيشة والوضع الطبقي والعائلة والدين والنظام العام السائد في المجتمع العربي المعاصر .

ذكرنا في الفصل الرابع عددا من قيم البداوة المستمدة مباشرة من تفاعل البدو مع بيئتهم الصحراوية القاسية مشددين على خمسة اتجاهات قيمية رئيسية هي : قيم العصبية (التضامن والتماسك الداخلي ونصرة القريب والافتخار بالنسب واحترام الاهل والثأر والشرف) ، وقيم الفروسية (الشجاعة والبأس والبسالة والاقدام والاعتزاز والرجولة والاباء والشهامة) ، وقيم الضيافة (الكرم والمروءة والنجدة وحماية المستجير والوجاهة) ، وقيم الحرية الفردية (الامانة والصدق والتعالي على الاستخدام والاباء النفسي) ، وقيم المعيشة (البساطة والفطرة والخشونة وصفاء النفس والتعفف والحشمة) . كذلك ذكرنا في الفصل ذاته عددا من القيم المستمدة مباشرة من حياة الريف وبينها : قيم الارض (محبة الطبيعة والخصب والجمال والثبات والصبر والامل والعفوية) ، والقيم العائلية (الامومة والابوة والاخوة والتكاتف والشرف والثأر والعفة والحشمة والنسب) ، وقيم المعيشة (المثابرة والصبر والجيرة والتعاون والتمتع بالمعشر والمسالمة والبساطة) ، والقيم الدينية (الايمان الشخصاني الحسي والطقوسية والرحمة والبركة والنذر) ، والقيم الطبقية (الوجاهة والكرم والمباراة والتنافس) ، وقيم الزمن (الفصول والتحمل والصراع مع الزمن والتحرر من الوقت) .

وفيما يتعلق بالقيم المرتبطة ارتباطا مباشرا بنمط معيشة المدينة ، قلنا ان هذه القيم هي الى حد بعيد قيم طبقية .ففي حين تتمسك الطبقات البرجوازية بقيم النجاح والسعي والربح والكسب المادي والرفاهية والطموح والتحديث عن طريق اقتباس الازياء والمستحدثات الاستهلاكية والانضباط والاعتماد على الذات ، نجد ان الطبقات الكادحة تستمد متعة خاصة وعزاء من العلاقات الشخصية والعائلية والجيرة والصبر والايمان . كذلك استنتجنا ان حياة السعي في المدينة اقتضت التشديد على الواقعية والاعتدال والمساومة والعقلانية والفعالية والدهاء والشطارة والاستفادة المشروعة وغير المشروعة من الفرص والفردية وتفضيل العلوم العملية

والمهارات على العلوم الاجتماعية والانسانية وغيرها، مما قد ينمي نزعة النقد والتساؤل والعمل على تغيير منطلقات النظام السائد . واظهرنا ان القيم البرجوازية تشمل ايضا التشديد على اللياقات والاصول والملكية الفردية والاقتناء ، والتمسك بالمؤسسات والنصوص الرسمية والقيم العمودية (التسلط والتعالي والمكانة والوجاهة) بدلا من القيم الافقية (الزمالة والصداقة والاخوة) ، وحياة الترف والدعة والنفوذ والتنافس، الخ. هنا، وفي ضوء انماط المعيشة التي تقوم في الاساس على التجارة والزراعة والخدمات والفروسية، نجد نزوعا نحو القيم الفورية على حساب المنهجية ، وتفضيل المكاسب الآنية على المكاسب البعيدة المدى ، والقيم المعلنة الجاهزة الاستهلاكية على القيم الاستنباطية الانتاجية التي تفترض تغييرا في المفاهيم الاساسية(٥) .

وبيّنا في الفصل السادس ان العائلة هي بين اهم مصادر القيم السائدة في المجتمع العربي خاصة انها تشكل وحدة انتاجية تقتضي التشديد على العضوية والعصبية والتعاون والالتزام الشامل بين اعضائها . ونتوسع هنا في وصف خمسة اتجاهات قيمية تتصل اتصالا مباشرا بالحياة العائلية .

١ ـ النزوع نحو التشديد على العضوية لا على الاستقلال الفردي . يرتبط الانسان بالعائلة فيتصرف ويعامل فيها من قبل الآخرين على انه عضو اكثر منه فردا مستقلا ، بذلك تتوحد هويته بهويتها ويشاركها افراحها واتراحها ، انتصاراتها واخفاقاتها ، عارها وشرفها ، فقرها وغناها ، ويكون مسؤولا بالتالي عن تصرفاته كما يكون مسؤولا عن تصرفات بقية افراد عائلته ، كما يتجلى في حالة حادة وشاذة خاصة بعادات الثأر وجرائم الشرف . ومن هنا ان الزواج ، تقليديا ، كان شأنا عائليا قبل ان يكون شأنا فرديا . ثم ان كل قرار مستقل من قبل الافراد كان ولا يزال في بعض الاوساط يعتبر خروجاً على العائلة وينم عن عدم اعتراف بجميلها .

٢ ـ النزوع نحو الاتكالية والطاعة على حساب الاعتماد على الذات . تعمل العائلة البرجوازية وخاصة الموسرة على الاكثار من حماية الابناء وتجنيبهم الاخطار . ترسم حولهم حيزا ضيقا تحذرهم من تجاوزه على عكس اطفال القرى والبادية الذين يكتشفون محيطهم دون وجل ، واطفال الفقراء في المدينة الذين يضطرون للعمل منذ صغرهم الباكر . يضاف الى ذلك التشديد على الطاعة في معظم الحالات وعلى القصاص الجسدي في بعضها ، ويؤلف ذلك جزءا من المركب السلطوي العام .

٣ ـ النزوع نحو التمسك بالقيم نتيجة لضغوط خارجية صارمة . ويعود ذلك الى اساليب التنشئة خاصة عند التشديد على العقاب اكثر من التشديد على الاقناع ، ومن مظاهر هذه

---

(٥) انظر : حليم بركات ، «التغير التحولي في المجتمع العربي،» مواقف، السنة ٧ ، العدد ٢٨ (صيف ١٩٧٤) ، ص ٨ ـ ٢٠ ، او

Halim Barakat, «Socio-Economic, Cultural and Personality Forces Determining Development in Arab Society,» *Social Praxis,* vol. 2, nos. 3 and 4 (1976), pp. 179-204.

النزعة : الامتثال بحضور السلطة وعدم الامتثال في غيابها في بعض الحالات ، والمسايرة في العلاقات وجها لوجه (الاصرار ان يمر الآخر قبلك في الدخول او الخروج الى مكان ما) ، وعدم التمسك بهذه اللياقات حيث لا يعرف الناس بعضهم البعض وفي اللقاءات السريعة العابرة (التدافع والتنافس على اولوية المرور في قيادة السيارات) .

٤ ـ النزوع نحو الفردية والتأكيد على الذات رغم / او بسبب التأكيد على العضوية والانصهار في الجماعة . تتجلى الفردية الانانية مثلاً بالتأكيد على « الانا » نتيجة لمحاولات العائلة والمؤسسات والانظمة سحق الذات . كردة فعل للضغوط التي تمارسها العائلة والمؤسسات على الافراد ، تتكون عند هؤلاء نزعة مضادة للتأكيد على الذات . وبين مسببات الفردية الانانية حالة الندرة التي تضطر الناس الى التنافس للحصول على الاشياء والامور المفضلة النادرة .

٥ ـ النزوع نحو فرض سيطرة الرجل على المرأة حتى اخضاعها وتجريدها من حق ملكيتها لشرفها الذي يصبح ملكا للرجل ، الامر الذي سبق لنا الحديث عنه[٦] .

يجدر بنا هنا ان نوضح مرة اخرى ان هذه النزعات تتفاوت من طبقة الى طبقة وتختلف باختلاف انماط المعيشة بين البادية والريف والمدينة . وقد اظهر هشام شرابي في كتابه مقدمات لدراسة المجتمع العربي ان الاتكالية والعجز والتهرب والمسايرة والاستغابة هي نزعات تسود في العائلة البرجوازية الاقطاعية في المدينة ، وانها قد لا تنطبق على المجتمع ككل . ثم انه بالامكان اكتشاف مثل هذه النزعات في المجتمعات الغربية في ظل ظروف محددة وباتباع اسلوب لا ديمقراطي في التنشئة الاجتماعية .

يجدر بنا ان نوضح كذلك ان القيم التي تتحكم بالعلاقات ضمن العائلة قد تتحكم الى حد بعيد بالعلاقات ضمن المؤسسات الاخرى والمجتمع ككل . تتعمّم قيم الاخوة والابوة والرحمة والطاعة ، مثلا ، الى مؤسسات الدين والسياسة والتربية والعمل . على صعيد الدين ، يسمى المؤمنون اخوة في الدين ، ويلقب رجل الدين بالاب او الشيخ فيتعامل مع المؤمنين على انهم ابناء وبنات في العائلة الدينية الواحدة ، وينتظر منهم الطاعة والاحترام والاكرام التي يتوقعها الاب من اولاده . وفي السياسة يتصرف الحاكم كأب فيشير ايضا الى المواطنين بابنائي وبناتي (بمن فيهم الاكبر منه عمرا) ويتعامل مع المجتمع على انه عائلة وعلى انه الراعي والشعب هو الرعية . وكما يتصرف رجل الدين والحاكم ، يتصرف الاستاذ تجاه طلابه في المدرسة وصاحب العمل تجاه مستخدميه في المصنع ، الخ .

ثم ان الانسان يرث دينه وطبقته وعلى الاغلب مواقفه في العائلة . وواضح ان الانسان في المجتمع العربي لا يغير دينه او يتخلى عنه كما لا يغير او يتخلى عن عائلته . ان الدين هو جزء من تراثه العائلي .

---

(٦) بركات ، « التغير التحولي في المجتمع العربي ، » خاصة ص ١٦ ـ ١٧ .

وتتجلى الوحدة العائلية ـ الدينية ـ السياسية ـ التربوية في التيار السلفي كما سنرى فيما بعد ، وفي بعض الحركات الاجتماعية العامة مثل الجماعة الختمية والجماعة المهدية في السودان (وكذلك الوهابية والسنوسية) فكل منها عائلة وحركة دينية وحزب سياسي في الوقت ذاته .

ويمكننا ان نتفهم هذا التكامل بين المؤسسات الاجتماعية اذا ما تصورنا رسماً تكون فيه العائلة النووية (التي هي وحدة انتاجية اقتصادية اجتماعية) مركزا لعدة دوائر تبدأ بدائرة العائلة الممتدة فالقبيلة فالمجتمع المحلي فالمجتمع الاكبر فالعالم فالكون .

وفي تشديدنا على التكامل بين القيم السائدة في العائلة والمؤسسات الاخرى والمجتمع ، لا يجوز أن نتجاهل اوجه التعارض كالولاء للعائلة والولاء للمجتمع مثلاً . ومهما كان ارتباط الدين بالمؤسسات الاجتماعية الاخرى ومهما كانت صحة مقولة أن القيم الدينية امتداد للقيم العائلية ، فان الدين يشكل مصدرا مهما ومباشرا لعدد من الاتجاهات القيمية ، نذكر منها بشكل خاص ـ على ان نتوسع بوصف بعضها فيما بعد ـ ما يلي :

١ ـ **القيم المطلقة** : ينظر البعض (المغتربون في الدين) في المجتمع العربي الى القيم على انها مطلقة اكثر منها نسبية ، فهي حسب المفهوم الغيبي ، منزلة وتصلح لكل زمان ومكان وليست منبثقة عن اوضاع اجتماعية ومحددة فتتغير بتغير هذه الاوضاع . وقد تتعمم هذه النزعة عند الغيبيين الى المجالات غير الدينية فتتجلى ايضا في السلوك والمعتقدات السياسية والتربوية وغيرها ، حيث نلحظ ميلا لعدم التمييز بين الوسائل والغايات فتسود الطقوسية وعدم المرونة ، ولعدم التسامح تجاه المواقف الاخرى ، وللفصل بين الافكار والواقع المعاش ، فنفكر في عالم ونعيش في عالم آخر وتنشأ فجوات بين القول والفعل ، والتربية وحاجات المجتمع ، واللغة والقصد ، والتفكير والعيش ، الخ . وبذلك تصبح الافكار السياسية ، مثلها مثل الافكار الدينية ، امراً مطلقا لا نقاش فيه .

٢ ـ **القيم السلفية** (سنتوسع في وصفها فيما بعد في صراعها مع القيم المستقبلية) . تتميز القيم السائدة في الاوساط الغيبية بانها سلفية اكثر منها مستقبلية كما يتجلى من خلال شغف السلفي بامجاد الماضي وانكفائه في الازمات اليه ، فيستمد منه اكتفاء نفسيا ينسيه الواقع ويحول فشله الى انتصار ، وعدم الميل الى التخطيط للمستقبل البعيد والى تحديد الاولويات ، وتقييم الامور حسب مدى تطابقها مع الاعراف والتقاليد والنصوص ، وليس حسب تحليل دقيق لعناصرها ومسبباتها ونتائجها بضوء قناعات داخلية نتوصل اليها من خلال البحث الموضوعي المستقل .

٣ ـ **القيم القدرية** (التي سنتوسع ايضا في وصفها في صراعها مع القيم التي تشدد على ارادة الانسان الحرة) . بين القيم السائدة في الاوساط الغيبية تلك القيم القدرية التي تشجع على الاستسلام والقناعة والقبول في بعض الحالات ، فيواجه الانسان في هذه الحالة التحديات التاريخية باللامواجهة والانكار والحذر متمسكا بفضائل القناعة والصبر وراحة البال واستمرارية العيش والمبايعة والتبعية .

٤ ـ الاحسان والرحمة بدلا للعدالة (سبق ان تناولنا هذه الناحية وسنتوسع في تناولها فيما بعد) . نلحظ ميلا في الاوساط الغيبية الى التعامل مع الفروقات الطبقية ومعالجتها باللجوء لقيم الرحمة والاحسان اكثر من اللجوء لقيم العدالة التي تنطلق من ضرورات ازالة هذه الفروقات واعتبار المواطن الفقير مظلوما وليس موضوع احسان مما يرسّخ ذله واوضاعه بدلا من ان يحلها .

هذه هي بعض القيم التي كنا قد اشرنا اليها في حينها ، ويهمنا بعد هذا العرض السريع ان نتوقف عند بعض التيارات او الاتجاهات القيمية المتعارضة كما تتجلى فعلا في المجتمع العربي المعاصر الانتقالي الديناميكي المتناقض . ويهمنا في ما تبقى من هذا الفصل ، وخلال توسعنا في وصف هذه القيم المتعارضة ، ان ننتقد بعض التعميمات المبسطة التي اطلقها عدد من الباحثين البارزين من عرب ومستشرقين .

ثانيا : التعميمات المبسّطة

تستلزم الدقة ان نحذّر من التعميمات المطلقة المبسّطة حول القيم التي ذكرناها والاتجاهات التي سنتوسع في وصفها . ويكون هذا التحذير ضروريا لسعة انتشار هذه التعميمات المبسطة التي تناولت القيم من منطلق مثالي يتصف بما يلي :

١ ـ العودة الى النصوص والامثال والمرويات دونما اهتمام مماثل بالسلوك في الواقع اليومي .

٢ ـ اختيار النصوص والامثال والمرويات التي تثبت تعميمات الباحث ، وتجاهل تلك التي تتناقض معها .

٣ ـ اعتبار الثقافة ذات بعد واحد بتجاهل التناقض والصراع والتنوع .

٤ ـ التشديد على الثقافة التقليدية دون اهتمام بتطورها وتحولها التاريخي .

٥ ـ تحليل النصوص خارج محتواها الاجتماعي ودونما اعتبار للظروف والاوضاع .

٦ ـ التشديد على مصدر واحد دون غيره من المصادر .

٧ ـ تناول القيم بمعزل عن بعضها البعض ، رغم ترابطها وتداخلها .

وللتدليل على ما ذهبنا اليه نعطي امثلة مقتضبة من اعمال بعض الباحثين من مستشرقين وغيرهم على ان ننتقد مزيدا من تعميماتهم عند الحديث عنها مباشرة .

اعتبر المستشرق البريطاني الرائد ادوارد ويليام لين Edward William Lane في كتابه عن العادات المصرية في النصف الاول من القرن التاسع عشر ان الدين هو مصدر هذه التقاليد والعادات والممارسات والاصول ، متجاهلا النظام العام والعائلة وحتى الطبقة الاجتماعية والظروف الخاصة . يؤكد ان « العرب هم شعب شديد الاعتقاد بالخرافات وليس بينهم من هم اكثر اعتقادا

بالخرافات من شعب مصر . وان الكثير من خرافاتهم تشكل جزءا من دينهم »[٧] . وقد تكرر مثل هذا التشديد على اعتبار ان الدين هو المصدر الوحيد او الاهم للقيم والثقافة العامة في ابحاث عدة كنا قد اشرنا الى بعضها . ثم ان (لين) يتجاهل علاقة الخرافات بحالات التخلف والعجز والجهل .

ويتبسط هنري حبيب عيروط في وصف الثقافة السائدة بين الفلاحين المصريين ، فيؤكد بكثير من الاجحاف وعدم الموضوعية والدقة او حتى التحفظ بان الفلاح المصري « لا يتخذ المبادرة بنفسه ابدا ، بل ينتظر عاجزا ، الحل فقط من الطبقات المسيطرة عليه » ، وبان « فكرة الامة الوطنية غريبة على الفلاح » ، وبانه « يحفظ ويردد ، ولا يخلق او يبدع . ثم ان التحسينات والاختراعات التي ادخلت الى الزراعة والصحة والسكن فرضت عليه من الخارج . ونتيجة لقوى القبول والاستسلام والتكرار والتحمل ، توقف ذكاؤه وتبلد . . . واصبح ما يعرفه خيرا مما لا يعرفه » ، وبانه « لا يفكر ابعد من الحاضر المباشر فهو مكبل الى اللحظة . . وليس لاي زمن او مكان . . » وبان « غياب الشخصية والمبادرة يفسر بدوره انعدام حساسية الابداع الفني بين الفلاحين»، وبانه رغم « ان ذاكرتهم ممتازة ، الا ان فهمهم بطيء » وبان الفلاحين لا يثقون ببعضهم البعض عادة ، وحتى داخل العائلة ذاتها « انهم لا يثقون بسيدهم حتى ولو عاملهم جيدا » ، وان « الفلاح ينقصه الاحساس بالعدل والصراحة والثقة والحماسة . . . بسبب ان احدا لم يعلمه هذه **السجايا** او يشجعه عليها »[٨] .

وبين الذين اسرفوا في تبسيط الواقع الثقافي العربي حتى التجني عالم الانثروبولوجيا الصهيوني رافائيل بطي الذي اكد لنا في كتابه **العقل العربي** الذي اشرنا اليه مرارا بان العربي « يستبدل الاعمال بالكلمات ، وبانه يجاهد ليثأر لشرفه وليس لتصحيح الخطأ وازالة الظلم » ، وان « واحدا من اهم الفروقات بين الثقافة العربية والثقافة الغربية هو ان الاولى يغلب فيها الشعور بالعار على الشعور بالذنب » ، فالدافع وراء سلوك العربي « سلوكاً شريفاً ليس الشعور بالذنب بل الشعور بالعار » ، وان الغرب فقد تدينه حتى أن الدين « لم يعد ينظم حياته في الواقع . . وخسر وظيفته المعيارية » على عكس العالم العربي حيث « سيطر الاسلام على الحياة حتى انها كلها اصبحت خاضعة لوصايته . الدين (الاسلامي) ليس جانباً واحداً في الحياة (العربية)، بل المركز الذي يشع كل شيء آخر منه . كل العادات والتقاليد دينية . . والدين كان وما يزال للغالبية التقليدية في البلدان العربية ـ القوة المعيارية المركزية في الحياة »[٩] .

وسنتعرض لمزيد من مثل هذه الآراء التي يطلقها « بطي » في تحليلنا لعدد من الاتجاهات القيمية المتعارضة في الجزء الذي يلي . يهمنا هنا ان نشير الى ان هذه الآراء اختيرت اختيارا اعتباطيا من النصوص والامثال خارج محتواها الاجتماعي . لذلك لا بد من ابداء بعض الملاحظات المنهجية في اللجوء الى الامثال العامة كمصدر من مصادر التعرف على القيم العربية .

---

(٧) Edward William Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians, Written in Egypt During the Years 1833-1835* (The Hague; London: East-West Publications, 1978), p. 223.

(٨) Henry Habib Ayrout, *The Egyptian Peasant* (Boston, Mass.: Beacon Press, 1968), pp. 6, 113, 137-138, 140 and 146.

(٩) Raphael Patai, *The Arab Mind* (New York: Scribner, 1976), pp. x, 59, 106 and 143-144.

ما لم يدركه بطي وغيره ، واذا كانوا قد ادركوه فقد تجاهلوه حقا ، ان الامثال العامة تقال في مناسبات محددة للتدليل على فكرة او ظاهرة وفي سبيل البلاغة والاقتضاب ، وهي عادة جمل تقترح مسلكا ما في بعض الحالات او تصدر حكما عابرا او تصف حقيقة ما ، او تسخر من سلوك او شخص معين « او تقدم ملاحظة حول الطبيعة والفصول ، او تعبر عن وجهة نظر تجاه مسائل الحياة اليومية العملية ، او « كليشيهات » تردد في بعض المناسبات . او قواعد سلوكية او ارشادات عامة »[١٠] . وبسبب اتصالها الوثيق بالمناسبات تقال في بعض الظروف ، وقد تفسر تفسيرات مختلفة ، وقد يكون لها مدلولات متنوعة ، وقد تتناقض مع امثلة اخرى .

وفي سبيل التمثيل نقول ان هناك امثلة عديدة تتصل بالعائلة والقرابة ، وهي تعكس التعقيد والتناقض في حياة العائلة والجماعة . بعض هذه الامثلة يشدد على القرابة :

« ـ انا وخي ع ابن عمي ، وانا وابن عمي ع الغريب .
ـ اللي فيه نقطة من دمك ما بيخلى من همك .
ـ ما بيحمل همك الا اللي من دمك .
ـ من ترك عشيرته بيعرى او يذل .
ـ اهلك ولو رموك بالمهلك » .

قد نستنتج عدة امور من هذه الامثال ، انما كي تكون استنتاجاتنا دقيقة لا بد من معرفة المناسبات التي تقال فيها ومتى . كذلك كي تكون هذه الاستنتاجات دقيقة لا بد من مقابلتها مع امثلة شبه متناقضة معها ومنها :

« ـ الاقارب عقارب .
ـ اقرب الناس اليك اعطفهم عليك .
ـ عداوة الاقارب اوجع من لسع العقارب .
ـ البغض بين القرايب والحسد بين الجيران .
ـ كل غريب للغريب نسيب .
ـ الجار قبل الدار .
ـ جارك القريب ولا خيك البعيد .
ـ اسأل عن الجار قبل الدار .
ـ اهلك اللي اشتروك (يعني الذين انقذوك من المشاكل) ولا اهلك اللي باعوك (الذين تخلو عنك) » .

ـ اذا ما تأملنا المجموعة الاولى من الامثال ، قد نستنتج ان العربي يهتم فقط بعلاقات القربى الدموية ولا يهتم بالجيرة او الناس الآخرين . ولكن اذا ما تأملنا المجموعة الثانية لا بد ان نتحفظ في استنتاجنا الاول ، ونتوصل الى انه مغلوط في بعض الحالات . هل نستطيع ان نستنتج من المثل

---

(١٠) انيس فريحة ، **الامثال العامية اللبنانية من رأس المتن** ، السلسلة الشرقية ، ٢٥ ـ ٢٦ ، ٢ ج (بيروت : الجامعة الاميركية في بيروت ، ١٩٥٣) .

« ما بيحمل همك الا اللي من دمك » ان العربي لا يثق او يعتمد على غير اقربائه في الملمات ؟ طبعاً لا ، لأن هذا العربي نفسه يقول لك في مناسبة ثانية « اهلي الحقيقيون هم الذين يساعدونني في الملمات وليس اهلي (من لحمي ودمي) الذين تخلوا عني»، و « اهلك اللي اشتروك ولا اهللك اللي باعوك » .

وكما يدرك العربي ان اقرباءه يحبونه ويلتزمون به في الملمات ، يدرك ايضاً ان البغضاء ، بين الاقارب قد تبلغ درجة قصوى فيردد : « الاقارب عقارب » ، و« عداوة الاقارب اوجع من لسع العقارب » ، و« البغض بين القرايب والحسد بين الجيران » . ويدرك العربي ايضاً اهمية الجيرة بصرف النظر عن اي انتماء آخر فيقول : « الجار قبل الدار » ، و« جارك القريب ولا خيك البعيد » ، و« كل غريب للغريب نسيب » .

اعتبر الباحثون الذين اعتمدوا على الامثال في وصف « العقل العربي » ان هذه الامثال قواعد مطلقة فعمموا بناء عليها دون تحفظ ودون اشارة الى الامثال المتعارضة معها . وهذا خطأ كبير لان ما وجدناه بالنسبة للامثال المتعلقة بالقرابة والجيرة يمكن ان نجده بالنسبة لموضوعات ومناسبات اخرى .

من جهة تقول الامثال العربية « زيادة الخير خير » ، ولكنها تقول من جهة اخرى « كل شيء زاد بالمعنى نقص » ، « وكل شيء كثر رخص » ، « وخير الامور الوسط » ، « والزايد خي الناقص »و « من طلب الزيادة وقع في النقصان » ، « ومن طلبه كله تركه كله » . كذلك يقول العربي « جنة بلا ناس ما بتنداس » ، ولكنه يقول ايضاً « البعد عن الناس غنيمة » و « مصايب الناس من الناس » . ويقول « بنت العم ولو بارت » كما يقول في مناسبة اخرى « خذ من الزرايب (اي تزوج من الحيوانات) ولا تأخذ من القرايب » .

ورغم كل تدينه ، يقول العربي « كل شيء بوقته مليح ، حتى مسبة الدين بوقتها تسبيح » . ورغم كل ما يقال حول نزعة المبالغة والتشديد على القيم المطلقة ، نجد ان العربي يقول بكل وضوح « كل وقت واعطيه حكمه » . وفي علاقته بالحاكم قد يقال لنا في مناسبة « عيب الرعية من الراعي » ، ثم يقال لنا في مناسبة اخرى « كما انتم يولى عليكم » . وفي تأمله حول تأثير العادة قد يشدد ، « كل شيء عادة حتى العبادة » ، ولكنه حين يتأمل بتأثير الوراثة قد يقول « الطبع سبق التطبع » . وقد ينصح الشخص شخصاً آخر « خير لا تعمل ، شر لا تلقى » او « خيراً تعمل شراً تلقى » و« اتق شر من احسنت اليه » ، ولكنه قد ينصح ايضاً « اعمل خير وكب بالبحر » او « اعمل خير عند الله بتلاقي » او « ان ضاع المعروف ما يضيع اجره» او « ان ما بان عند البالق [الذي لا يعترف بالجميل] يبان عند الخالق» . وينصح العربي « ابعد عن الشر وغني له » ، ولكنه يؤكد لنا في الوقت ذاته « الساكت في الحق مثل الناطق بالباطل » .

هذه بعض التنوعات المختلفة التي يجب ان تشجعنا على التحفظ في التعميم حول القيم على اساس الامثال العامية . وربما يمكن القول للذين يعتمدون على النص ويتجاهلون السلوك اليومي ، « الي علمه في كتابه ، غلطه اكثر من صوابه » .

بضوء هذه الحقائق ، نصف الآن مفصّلا بعض الاتجاهات القيمية مشددين على جوانب التنوع والتنافس . وفي رأينا ان بين اهم الاتجاهات القيمية السائدة في الثقافة العربية المعاصرة ،

والتي تعرفنا الى مختلف جوانب الثقافة العربية الشعبية ، مـا يلي : القيم القـدرية وقيم الارادة الانسانية الحرة ، القيم السلفية والقيم المستقبلية ، قيم الابداع وقيم الاتباع ، قيم العقل وقيم القلب ، قيم المضمون وقيم الشكل ، القيم التي تولد شعورا بالذنب والقيم التي تولـد شعورا بالعار ، قيم الانغلاق وقيم الانفتاح ، القيم الجمعية والقيم الفرديـة ، القيم العموديـة والقيم الافقية ، قيم الطاعة والتمرد، قيم العدالة وقيم الاحسان والرحمة ، الخ .

ثالثا : القيم القدرية وقيم الارادة الانسانية الحرة

كثيرا ما يقال لنا ان العربي قدري يؤمن بان مصيره مكتوب وان الامور تحدث له ولجماعته ومجتمعه بمشيئة الله وليس بمشيئته هو . وللتدليل على ذلك تتم الاستعانة بالنصوص العديدة (بما فيها النصوص القرآنية والاحاديث) والامثال الشعبية التي يكثر ترددها في الحياة اليومية .

ونحن لا نعترض على القول بوجود هذه النزعة القدرية ، ولكننا نعترض على الاكتفاء بهذا القول وتجاهل وجود نزعة مضادة تؤكد على الاختيار والارادة الحرة والكفاح في سبيل السيطرة على الواقع وتغييره . نجد في الثقافة العربية صراعا بين النزعة القدرية والنزعة المضادة التي تؤكد على الارادة الحرة والمسؤولية الانسانية على مختلف المستويات .

على مستوى النصوص الدينية ، يؤكد رافائيل بطي ان « النظرة القدرية للوجود الانساني كانت قد اصبحت تراثا يهوديا ـ مسيحيا في زمن محمد . غير ان كلا من اليهودية والمسيحية في الغرب عدلت في مجرى تطورها من قدريتها الاصلية الى حد بعيد فسمحت للارادة الانسانية ان تلعب دورا حازما اكثر فأكثر . ولم يكن هذا شأن الاسلام حيث لا تزال الارادة المطلقة كصفة من صفات الله تشكل قانوناً لا يتجاوب مع المتطلبات . . . ان الله يقرر سجايا كل شخص . . .والاحداث في حياة الفرد هي ايضا مقدرة منذ البدء، فلا يكون للانسان من اختيار غير ان يسلك مجرى الاحداث الذي كتب له في كتاب الله حتى اصغر التفاصيل »[(١١)] . ويستعين بطي للتدليل على ذلك بمعنى كلمة اسلام (الاستسلام لمشيئة الله) وبآيات من القرآن مثل : ﴿ انا كل شيء خلقناه بقدر﴾[(١٢)] ؛ ﴿ الذي خلق فسوى ، والذي قدَّر فهدى ﴾[(١٣)] ؛ ﴿ قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا هو مولانا وعلى الله فليتوكل المؤمنون ﴾[(١٤)] ؛ ﴿ كل صغير وكبير مستطر ﴾[(١٥)] ؛ ﴿ فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم . . . ﴾[(١٦)]، و﴿ . . . فإن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء . . . ﴾[(١٧)] .

ولو انصف بطي او اراد ان يتعرف الى تلك النصوص الدينية التي تؤكد على الارادة الحرة

---

(١١) Patai, *The Arab Mind,* pp. 148-149.

(١٢) القرآن الكريم، سورة القمر: الآية ٤٩ .

(١٣) المصدر نفسه ، سورة الاعلى: الآيتان ٢ و٣.

(١٤) المصدر نفسه ، سورة التوبة : الآية ٥١ .

(١٥) المصدر نفسه ، سورة القمر : الآية ٥٣ .

(١٦) المصدر نفسه ، سورة الانفال: الآية ١٧ .

(١٧) المصدر نفسه ، سورة فاطر : الآية ٨ .

والمسؤولية الانسانية واحتمالات الاختيار ، لوجد بسهولة آيات واحاديث تدعم ذلك . من بين هذه الآيات الآية التي تقول ﴿ .. ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ... ﴾[١٨] ، وقد اصبحت هذه الآية شعاراً من شعارات الثورة الجزائرية منذ قيام مدرسة ابن باديس . وهل يعقل الا يكون الانسان مسؤولاً عن افكاره واعماله وعلاقته حين يقال ﴿ ... واعلموا ان الله شديد العقاب ﴾[١٩] ؛ ﴿ كذلك يبين الله لكم آيته لعلكم تعقلون ﴾[٢٠] ؛ و﴿ لا اكراه في الدين ... ﴾[٢١]، وانطلاقاً من هذا التراث يعرف عبد الرحمن الكواكبي القدرية بقوله « ان القضاء والقدر هما السعي والعمل »[٢٢] .

وعلى مستوى الامثال الشعبية ، يشير « بطي » الى اقوال مثل « هذا قسمتي ونصيبي » ، و« باسم الله » ، و« الحمد لله »، و« انشاء الله »، و« الله يكتر خيرك »، و« الله يسلمك »، و« الله يعطيك »، و« الله يلعنك » .

ونحن هنا نضيف الى ذلك امثالا قدرية مثل :

- اذا وقع القدر عمي البصر.
- الاعمار بيد الله .
- اللي اله عمر ما بتقتله شدة .
- اجرِ جري الوحوش وغير رزقك ما بتحوش .
- ابن تسعة ما بموت ابن عشرة .
- الانسان في التفكير والله في التدبير .
- الحذر ما بيمنع القدر.
- لا تفكر ، لها مدبر.
- المكتوب ما منه مهروب .

انما مقابل هذه الامثال هناك امثال اخرى تحض على المسؤولية والارادة والجهاد والاختيار :

- العيشة تدبير.

---

(١٨) المصدر نفسه ، سورة الرعد: الآية ١١ .
(١٩) المصدر نفسه ، سورة البقرة : الآية ١٩٦ .
(٢٠) المصدر نفسه ، سورة البقرة : الآية ٢٤٢ .
(٢١) المصدر نفسه ، سورة البقرة : الآية ٢٥٦ .
(٢٢) عبد الرحمن الكواكبي، الاعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي، تحقيق محمد عمارة (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٥) ، ص ٦٨ .

ـ اللي حضر السوق باع واشترى.

ـ اللي ساق نفسه للردى لا يلومها.

ـ ربنا بقول قوم تقوم معك مش نام تأطعمك.

ـ اللي ما بيزرع ما بيحصد.

ـ اللي ما بيمشي عَجرياته ما بتنقضي شغيلاته.

ـ امل بلا عمل شجر بلا ثمر.

ـ ان نام الدهر لا تنم له .

ـ الانسان ما له غير باعه وذراعه.

ـ الفقير فقير من ايده.

ـ اعقل وتوكل.

ـ لا تلوم الا نفسك.

من جد وجد.

ـ اللي ما بيحسب لقدام بيوقع .

ثم هناك أمثال تسخر من العقلية القدرية مثل :

ـ قالوا لجحا استرزق باب الله راح قعد على باب الفرن.

ـ إقعدْ على وكر الدبابير وقولْ هذه تقادير.

ـ ان أقبلت من الله ، وان أمحلت من الناطور.

وكما يمكن التدليل على وجود كل من النزعة القدرية والنزعة الاختيارية في النصوص الدينية والامثال الشعبية ، يمكن كذلك التدليل عليهما في الابيات الشعرية التي يستشهد فيها العرب في مناسبات محددة .

من ناحية نجد ان العرب كثيرا ما يستشهدون بالابيات التالية :

ـ مشيناها خطى كتبت علينا ومن كتبت عليه خطى مشاها

ومن كانت منيته بارض فليس يموت في ارض سواها

ـ ما كل ما يتمنى المرء يدركه تجري الرياح بما لا تشتهي السفن

ويستشهد العرب من ناحية اخرى بالابيات التالية :

- اذا الشعب يوماً اراد الحياة   فلا بد ان يستجيب القدر
ولا بد لليل ان ينجلي   ولا بد للقيد ان ينكسر
- بقدر الكد تكتسب المعالي   ومن طلب العلى سهر الليالي
ومن طلب العلى من غير كد   اضاع العمر في طلب المحال

بعد هذه الاستشهادات ، يجدر بنا ان نظهر ان الصراع بين القدرية والاختيارية ليس مقصوراً على الثقافة العربية ولا على ثقافات العالم الثالث ، بل يتعداها الى المجتمعات الغربية ، ويمكن الاستعانة بنصوص عدة على ذلك . ومع انه ليس غرضنا البحث في نزعة القدرية في الثقافات الغربية الا انه يمكننا ان نلفت النظر الى ضعف الايديولوجية التجاوزية (Transcendental) ان لم نقل الايديولوجية الثورية . فقد اكتسب النظام السائد نوعاً من القداسة حتى كاد يصبح حقيقة قدرية ،وسيطرت الايديولوجية التدبيرية(mangement) التي تعنى بالاصلاح الجزئي والعمل ضمن الاطار العام . بذلك يزداد الاحساس بالعجز ومحدودية الاختيارات المطروحة .

يبقى ان نوضح ان النزعة القدرية او النزعة الاختيارية قد تسود في مجتمع ما كالمجتمع العربي ، ليس فقط بمجرد الاستمرارية التاريخية والتراث ، بل بسبب العوامل والاوضاع والبنى الاجتماعية القائمة . وتزداد النزعة القدرية ، مثلا ، حين يغلب التخلف والعجز فتكون هذه النزعة اداة من ادوات الانسجام مع الواقع . وعلى العكس ، تسيطر النزعة الاختيارية حين تتوفر الخيارات حقا ويكون بامكان الشعب فعلا ان يغير من اوضاعه . وان طغت نزعة على نزعة في اية ثقافة ، فلا بد من تفسير لهذه الظاهرة . ونحن هنا نقدم تفسيرا اجتماعيا فنعتبر القدرية اداة يستعملها الانسان في تعامله مع الواقع والتحديات او المشكلات التي يواجهها . ويتبين لنا انها اداة اجتماعية نفسية حالما نحلل الافكار القدرية في محتواها الاجتماعي والمناسبات التي تقال فيها . في هذا الاطار نذكّر المستشرقين وغيرهم ممن يؤكدون على سيادة النزعة القدرية في الثقافة العربية ان الاسلام غيّر خريطة التاريخ البشري واعاد تكوين العالم . وقد عنت الفكرة القدرية للمسلمين الاول الجهاد وتغيير العالم لا الاستسلام للواقع والقبول به . وحتى حين تعني الفكرة القدرية الاستسلام للواقع ، كأن تقول امرأة انها تتقبل حياتها الزوجية رغم تعاستها ، باعتبار ان ذلك قسمتها ونصيبها ، او كأن يقول فلاح مغلوب على امره ان شقاءه من مشيئة الله ، فانها في مثل هذه الحالات تعبير عن رغبة انسانية بالتغلب على اليأس ريثما تتغير الظروف . ان الفلاح المغلوب على امره يصبر على عجزه ولكنه ينتظر دائما الفرصة المناسبة لينقض على مضطهديه ، فهو ابدا لا يقبل عجزه في المدى البعيد ويعتقد صادقا انه لا بد ان يأتي يوم ينقض فيه على اعدائه ويفرض حقه بالوجود .

عند تحليلنا الدقيق للسلوك الانساني ، لا نجد ان القدرية توجد مع نزعة الارادة الحرة

فحسب ، بل نجد بالاضافة الى ذلك ان القدرية كأداة اجتماعية نفسية في التعامل مع الواقع تعني امورا عدة وحتى متناقضة حسب المشكلة والمناسبة والظروف التي يتعامل معها الانسان . في رواية نجيب محفوظ زقاق المدق هاجم عباس الحلو خطيبته حميدة بقصد قتلها بعد ان ضبطها مع جندي انكليزي في خمارة ، فما كان منها الا ان لجأت للفكرة القدرية لتنقذ نفسها فقالت تواً انها ارادت لنفسها شيئا وهي ان تكون خطيبته المخلصة غير ان القدر شاء لها مصيرا آخر . هذا الكلام قدري في ظاهره فقط ، اما في حقيقته فيعني ان حميدة ادعت عدم تحمل المسؤولية في ظرف يعني تحمل المسؤولية فيه الموت الحتمي . ان التنصل من المسؤولية في هذه الحالة هو تأكيد على الرغبة في الخلاص . وفي رواية اخرى حب تحت المطر لمحفوظ يهدد مخرج سينمائي فتاة تطمح ان تكون نجمة سينمائية بانه يستطيع ان يقضي على مستقبلها ان لم تستسلم له ، فتجابهه بارادة قوية رافضة قائلة ، « المستقبل بيد الله وحده » . واضح في مثل هذه المجابهة ان الفكرة القدرية لا تعني الاستسلام بل تعني على العكس تماماً ، انتصار الارادة الانسانية .

ولا يجوز للغربي خاصة ان ينسى ان الغرب يواجه مقاومة عنيدة منذ غزوه المنطقة العربية . لم يستسلم الشعب الجزائري رغم قسوة الاحتلال ، فاختار الجهاد والثورة في سبيل تغيير واقع شرس . ولم يقبل الفلسطينيون مصيرهم فاستمروا في كفاحهم رغم كل الضحايا والخسائر . ان الرياح العربية تجري بما لا تشتهي السفن الغربية .

اذاً ، ان القصد من اعتراضنا الاساسي على التعميمات حول سيادة النزعة القدرية في الثقافة العربية ليس انكار وجود مثل هذه النزعة ، بل القول ان هذه التعميمات غير دقيقة ومجحفة ، اذ تتجاهل وجود نزعة مضادة وتتناول الافكار القدرية خارج محتواها الاجتماعي وبمعزل عن المناسبات والظروف التي تقال فيها . عندما نأخذ هذه الحقائق بعين الاعتبار ونحلل الامور على صعيد السلوك اليومي ، نجد ان القدرية اداة اجتماعية نفسية يلجأ اليها الانسان في تعامله مع الواقع ، فتعني فيما تعنيه الجهاد والتمرد وسيطرة الارادة الانسانية . ثم ان تفسير المظاهر القدرية لا بد ان يتم بضوء ارتباطها بعناصر ثابتة في البيئة والمجتمع ، ومنها الوضع الطبقي ، والوضع العائلي ، الخ ، وليس على انها ظاهرة ثابتة متوارثة وراسخة في الدين .

رابعا : الصراع بين القيم السلفية والقيم المستقبلية

تتصارع في الثقافة العربية تيارات تميل باتجاه السلفية من ناحية وباتجاه المستقبلية من ناحية معاكسة . وكما احتدم النقاش حول القدرية والاختيارية ، احتدم النقاش حول السلفية والاصولية والاصالة والماضوية من ناحية والمستقبلية والعصرية والتجديد والحداثة من ناحية اخرى . وكما قيل من قبل البعض بالتوفيق بين الجديد والقديم والتغيير مع الاحتفاظ بالاصالة والاحتفاظ بما هو جيد من الماضي ورفض ما هو رواسب بالية ، وكذلك اقتباس ما هو جيد من الثقافات الاخرى ورفض ما هو سيء ، قيل ايضا بالثورة على الماضي ورفض التقاليد .

يرى الشاعر ادونيس ان « مبدأ الحداثة . . . هو الصراع بين النظام القائم على السلفية والرغبة العاملة

لتغيير هذا النظام » ، وان الحداثة تولدت تاريخياً« من التفاعل او التصادم بين موقفين او عقليتين ، في مناخ من تغير الحياة »[٢٣] .

ورغم تشديد ادونيس على جانب الصراع بين « قيم الثبات الماضوية » و « قيم التحـول المستقبلية » ، الا انه يعالج الموضوع احياناً على صعيد ثقافي فحسب - وكما يرد في النصوص - فيستنتج ان من بين مجموعة الخصائص التي سادت الحياة العربية نزعة الماضوية ، ويعني بها « التعلق بالمعلوم ورفض المجهول ، بل الخوف منه . وفي هذا ما يفسر ايمان العربي بأن الانسان لا يقدر ان يتكيف الا مع الاشياء والافكار التي يستطيع خياله ان يجاريها او يقبل بها ، اما تلك التي يعجز عن تفسيرها ، فإنه يرفضها ولا يواجهها »[٢٤] . وتتشدد هذه النزعة على « المطابقة مع القديم »انطلاقاً من « الايمان بأن الحق ثابت لا يتغير وان على الانسان ان يتكيف معه » وبأن « الاقدم هو بالضرورة الافضل ، وان الاسبق هو الاعلم من كل لاحق » . وهكذا لا تكون « الحياة اليومية الا تمرساً بمحاكاة الاول» . وهذا يعني لادونيس « ان شخصية العربي شأن ثقافته تتمحور حول الماضي . . . ولعل في هذا ما يكشف . . . عن التناقض في موقفه من الحداثة الغربية : فهو يأخذ المنجزات الحضارية الحديثة ، لكنه يرفض المبدأ العقلي الذي ابدعها ، والحداثة الحقيقية هي في الابداع لا في المنجزات بذاتها . فهو (إذن) يرفض الحداثة الحقيقية : اي يرفض الشك ، والتجريب ، وحرية البحث»[٢٥] .

ترى ان ادونيس كان يتوصل الى نتائج مختلفة - على الاقل من حيث التشديد - لو لم يقتصر - كما يعترف هو - « على دراسة الظواهر الثقافية بذاتها ، في معزل عن قاعدتها المادية » او لو لم يدرس « الثقافة كظاهرة قائمة بذاتها » وخارج « الاطار الحضاري » الذي نشأت فيه « والبنية الاقتصادية وعلاقات الانتاج »[٢٦] .

على الاقل كان ادونيس سيقرر لو درس الثقافة في اطارها الاجتماعي فيما اذا كان يتكلم عن « الذهنية العربية » و « الشخصية العربية » ككل (وهذا ما تجاوزه علم الاجتماع) ام عن « ذهنية الفئات التي كانت في موقع السلطة » ، فهو يدرك تماما انه « في كل مجتمع نظام يمثل قيما ومصالح معينة لجماعات معينة ، من جهة ، ونواة لتصور نظام آخر يمثل قيما ومصالح مناقضة لجماعات اخرى مقابلة ، من جهة ثانية »[٢٧] . هذه الجماعات الاخيرة تتسلح ، على الاغلب ، بقيم مستقبلية وتدخل في حالة صراع معلن او خفي مع الجماعات الاولى . مَن هنا مشكلة التبسيط في وصف « الـذهنية العـربية » بمجملها بالسلفية . في المجتمع العربي ذهنيات مختلفة ومتناقضة وفي حالة مواجهة ، وليس ذهنية واحدة .

يقول مكسيم رودنسون ان العرب تخلوا منذ القرون الوسطى عن عادة الحكم المطلق على

---

(٢٣) ادونيس [علي احمد سعيد]، **الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والابداع عند العرب**، ٣ ج (بيروت : دار العودة ، ١٩٧٤ - ١٩٧٨) ، ج ٣ : **صدمة الحداثة** ، ص ٩ - ١١ .

(٢٤) المصدر نفسه ، ج١ : **الاصول** ، ص٢٨ .

(٢٥) المصدر نفسه ، ص ٢٩ - ٣١ .

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٤ و٢٩ .

(٢٧) المصدر نفسه ، ص ٢١ .

كل ممارسة لا ترجع اصولها الى ايام النبي (ص)، وجرى تمييز بين البدعة الجيدة والبدعة السيئة[٢٨].

من ناحية اخرى، نجد بين المفكرين العرب ميلا واضحا لنقد النزعة السلفية كما فعل ادونيس، يلحظ سيد عويس في حديثه عن الثقافة المصرية المعاصرة « اننا كشعب، على وجه العموم، نعيش في الماضي . . . كما نعيش في الحاضر اكثر مما نعيش في المستقبل . ولعل بني البشر، جميعهم . . يفعلون ذلك . . ، ولكن الآخرين اذ يفكرون في الحاضر او يفكرون في المستقبل . . على العكس منا . . يحسبون حساب الحاضر وحساب المستقبل »[٢٩] . يقصد هنا بالآخرين شعوب المجتمعات الصناعية حيث يشكل الحرص على الوقت اهتماما خاصا كجزء من عملية التخطيط للمستقبل واستغلال الحاضر .

وفي هذا المجال، يذكر عبد الله العروي في كتابه ازمة المثقفين العرب، ان ازمة المفكرين العرب في علاقاتهم بالماضي تظهر ازمة في المجتمع ككل . ان غالبية المفكرين العرب في رأيه يتبعون المنطق السلفي فيبالغون في تمجيد الثقافة العربية الكلاسيكية ويفقدون انفسهم في متاهات ومنطلقات الماضي، حتى يشكل ذلك حالة من الاغتراب توازي ذلك الاغتراب القائم على تقليد الغرب واقتباس كل ما يقدمه الغرب دون اختيار وتمحيص . في الحالة الاغترابية الاولى، يغرق الانسان في الماضي، وفي الحالة الثانية يغرق في التبعية . وللتحرر من هذين النوعين من الاغتراب يقترح العروي تبني الفكر التاريخي والقبول بكل فرضياته .

وفي حديثه عن الدولة الاسلامية، يتحدث البرت حوراني عن ان الصراع على الخلافة وحركة الانقسام التي حدثت في الاسلام وغيرها من الاحداث « تعيش حية في الوجدان الاسلامي . . وتحمله على الاعتقاد بان ما له من معنى في التاريخ قد بلغ نهايته بتجسد رسالة محمد . . . وانه لم يعد بوسع التاريخ من بعد ان يلقي على البشر دروسا جديدة، وانه اذا حدث التغير فلن يفضي الا الى الاسوأ، وانه لا يمكن اصلاح الاسوأ بايجاد شيء جديد، بل ببعث ما وجد من قبل . ان هذه النظرة الى الماضي تنطوي في جوهرها على فكرة الانحدار : فقد قال الرسول في حديث مشهور : « خير القرون الذي انتم فيه ثم الذي يليه، ثم الذي يليه » . . . لقد نظر المسلمون الى عصر الاسلام الاول العظيم كأنه صورة لما ينبغي للعالم ان يكون عليه »[٣٠] .

مقابل النزعة السلفية هناك نزعة توفيقية تدعو، كما يبدو من توجه قسطنطين زريق للحكومات العربية، الى احياء العناصر الصحيحة في التراث العربي الكلاسيكي بهدف الجمع بين الاصالة والتجدد، والى رفض الانغلاق في الماضي مهما كان مجيدا والتمسك بالانفتاح على المستقبل وعلى جميع الثقافات والحضارات الانسانية، والى الاهتمام بالابداع النوعي[٣١] .

---

(٢٨) Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism*, pp. 137-138.

(٢٩) سيد عويس، **حديث عن الثقافة : بعض الحقائق الثقافية المصرية المعاصرة** (القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٠)، ص ٢٧٧ .

(٣٠) البرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨-١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول (بيروت : دار النهار للنشر، [د. ت.])، ص ١٩ .

(٣١) Constantine Zurayk, «Cultural Change and Transformation of Arab Society,» in: Michael C. Hudson, ed., *The Arab Future: Critical Issues* (Washington, D.C.: Georgetown University, Center for Contemporary Arab Studies, 1979), pp. 9-17.

وينصح علال الفاسي في اطار الفكر التوفيقي ، « لنعمل على تغيير عاداتنا ولنأخذ انفسنا تدريجيا بالتفكير في الحوادث قبل حدوثها ، وفي المشاكل قبل عروضها ، ولنتخل عن عادة الارتجال »[٣٢] . ويحذر الفاسي ، كما سبق واشرنا وكما فعل عبد الله العروي ، من الثنائية او انقسام « المجتمع فريقين واحد يرى ان كل ما فعله القدماء او فكروا فيه هو الصحيح . . . ولذلك يفقد ثقته في كل ما لم تأت به الاوائل . . . ، وآخرون طغت عليهم رغبتهم في الجدة والابتكار ، فأصبحوا يؤمنون بأن كل ما نقل من الماضي يجب ان ينقرض . . . والحقيقة ان عند الفريقين خطأ شنيعا . . . ذلك ان المحافظة لا تعني ابدا ان لا يفعل الانسان الا ما كان عتيقا باليا ، كما ان العصرية لا تعني دائما ان ينبذ المرء كل ما لم يكن جديد الوضع او حديث الابتكار »[٣٣] . ويضيف الفاسي ، « ان المنهج العصري الصحيح هو الذي يفتح امامنا آفاق التقدم . . . وان نتيجة المجهود كله هو الوصول لان نتحكم في حركتنا ككائن حي ، اي ان نوجه سيرنا الى الامام دائما ، وتطورنا الى اعلى . . . »[٣٤] .

ومقابل النزعتين السلفية والتوفيقية ، هناك نزعة مستقبلية تتمثل برفض التراث الغيبي والدعوة للثقافة العلمية العلمانية . هذا ما دعا اليه ادونيس في كتابه **الثابت والمتحول** والذي سبق ان تعرضنا اليه . نضيف هنا ان ادونيس دعا للحداثة ـ التجاوز بالتوجه الى مستقبل لا حد له والدخول في المجهول او « في مسافة لحظة تأتي » ، « والخروج عن المألوف » . فتتردد فكرة الريادة في شعر ادونيس باستمرار :

ـ قبلَ ان يأتيَ النهار ، اجـيءُ
قبل ان يتساءلَ عن شَمْسِه ، أُضيءُ

(عن قصيدة « شجرة النهار والليل » في : **كتاب التحولات**)

ـ انه لغةٌ تتموج بين الصواري
انه فارس الكلمات الغريبةْ

(عن قصيدة « العهد الجديد » في : اغاني مهيار الدمشقي)

ـ وَجْهُ مهيار نارْ
تحرقُ ارض النجوم الاليفه ؛
هوذا يتخطّى تخومَ الخليفه
رافعاً بيرق الافولْ
هادماً كلَّ دارْ ،
هوذا يرفض الامَامَهْ
تاركاً يأسه علامهْ

---

(٣٢) علال الفاسي ، النقد الذاتي (بيروت : دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع ، ١٩٦٦) ، ص ٤٠ .

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٩٤ .

(٣٤) المصدر نفسه ، ص ٩٨ .

فوق وجه الفصول .

(عن قصيدة « وجه مهيار » في : اغاني مهيار الدمشقي)

ـ هذا انا اصلُ الغرابةَ بالغرابهْ

. . واحيا على شفير زمانٍ مات . امشي على شفير زمانٍ لم يجيءْ

. . هو ساعة الهتْكِ العظيم أتت وخلخلةُ العقولْ

(عن قصيدة « وقت بين الرماد والورد »)

ـ قادِرٌ أن أُغيِّر : لُغْمُ الحضارةِ ـ هذا هو اسمي

(عن قصيدة « هذا هو اسمي »)

ـ أضحك مع نهارٍ لم يأتِ

وأعقد ، احلافاً مع تاريخ آخر

(عن قصيدة « مفرد بصيغة الجمع »)

ويمثـل صادق العظم هذا التيار المستقبلي الذي يرفض التراث الغيبي لانه يعتبر « ان جميع الحقائق الاساسية التي تمس حياة الانسان في الصميم وجميع المعارف . قد كشفت مرة واحدة في نقطة معينة وحاسمة في التاريخ . . . لذلك نجد ان انظار المؤمنين دائماً موجهة الى الوراء » ، ولأنه « يشكل دائماً التبرير الميتافيزيقي والغيبي للاوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية القائمة ، وكان دائماً ، ولا يزال ، يشكل احصن قلعة ضد الذين يبذلون الجهود لتغيير هذه الاوضاع تغييراً ثورياً »(٣٥) .

هذه التيارات المختلفة الموجودة والمتصارعة في الثقافة العربية المعاصرة تدلل بوضوح على وجود صراع حاد بين القيم السلفية والقيم المستقبلية والقيم التوفيقية . ويتجلى هذا الصراع في الحياة اليومية ، والحركات السياسية ، والاتجاهات الفكرية ومختلف النشاطات الانسانية .

وتعكس الثقافة العربية صراعاً بين الانسان والزمان . تقول لنا ذلك الامثال والاغاني الشعبية كما يبدو من المثل القائل ، « المرأة السوء تعين الزمان على زوجها والمرأة الفاضلة تعين زوجها على الزمان » . اذاً ، الانسان في حالة صراع مع الزمان ايضاً ، وفي هذه المعركة كثيراً ما يوصف الزمان بأنه « غدار » ، و« قلاب » ، و« دولاب يوم معك يوم عليك » ، وأن « دوام الحال من المحال » ، وان « كل ساعة ولها دبار » ، وأن « دواء الدهر الصبر عليه » ، وان « من سره زمن ساءته ازمان » ، وأن « الذي لا يربيه اهله يربيه الزمان » ، وأن « الوقت كالسيف اذا لم تقطعه قطعك » .

وتصور لنا الثقافة العربية الانسان على انه في علاقته بالزمان شبيه بعلاقته بالكون والآخرين : انها علاقة مواجهة او خضوع بالصبر عليه او انسحاب وهرب منه بتجاهله . قد يهرب من الحاضر الى الماضي ، او يرفض الماضي في سبيل المستقبل ، او يغرق في الحاضر متناسياً الماضي والمستقبل معاً . وقد يفضل الانسان المكاسب الآنية فيعمل ليومه فحسب ، وقد يفضل المكاسب البعيدة المدى فيخبىء قرشه الابيض ليومه الاسود ، او قد يحرم نفسه في سبيل تأمين المستقبل . ان

---

(٣٥) صادق جلال العظم ، نقد الفكر الديني (بيروت : دار الطليعة، ١٩٦٩)، ص ٢٢-٢٣ .

الانسان في المجتمع العربي مأخوذ بكل هذه الاحتمالات وليس باحتمال واحد ، فيختار في ظل بعض الاوضاع بعضها ويرفض بعضها الآخر. من هنا ان المفكر الجزائري مالك بن نبي يرى الزمان نهراً قديماً « يعبر العالم منذ الازل! . . . في مجال ما يصير «ثروة » ، وفي مجال آخر يتحول عدماً . . . ولا تستطيع اي قوة في العالم ان تحطم دقيقة ، ولا ان تستعيدها اذا مضت . . . وان وقتنا الزاحف صوب التاريخ لا يجب ان يضيع هباء »(٣٦) . ويشير كل ذلك الى اهمية تملك الزمان بدلاً لتملكه الانسان .

خامسا : قيم الاتباع وقيم الابداع

يتصل الصراع الحاد بين ما اسماه الشاعر ادونيس الاتباع والابداع او الثابت والمتحول في الثقافة العربية بالصراع الحاد بين قيم السلفية وقيم المستقبل . وطالما اننا سنخصص الفصل التالي للحياة الابداعية ، نكتفي هنا بعرض سريع للجوانب الاساسية للمعضلة .

في نقاش مع احد السلفيين الاصوليين ، اكدّ هذا الاخير ان كلمة « ابداع » وكلمة « خلق » ليستا من صفات الانسان بل من صفات الله ، فهو وحده « خالق » و « مبدع » ، وليس بامكان الانسان ان يصنع شيئاً من لا شيء . واضاف قائلا : ان مصطلح « الابداع » لم يرد في الفكر الاسلامي الكلاسيكي ، فهو نتاج الحياة المعاصرة ومستورد من الغرب .

هنا ايضاً يستلب الانسان من امكاناته وقدراته ويهمّش ، اي يغترب عن ذاته . ولكن المعركة بين الجديد والقديم او بين التقليد والخلق كانت دائمة قوة فاعلة في التاريخ . قد تحتدم في عصر اكثر من غيره ولكنها لا تتوقف كلياً .

في المجتمع العربي ، وخاصة في مرحلته الانتقالية هذه ، هناك قوى تبدع وتجدد وتغير ، كما ان هناك قوى تتبع وتقلد وتحافظ مكررة الامس . هذا ما نجده في مختلف المجالات الثقافية ، كما نجده في الاجتماع والسياسة . ومن الواضح ، ان القوى التي تبدع غير ما عرفه الماضي ليست غريبة عن التراث العربي ، وكانت في مختلف العصور في صراع مع القوى التقليدية المضادة . لذلك نعتبر ان قوى التجديد كانت هي ونتاجها ، دائما ، جزءاً لا يتجزأ من الثقافة العربية . بهذا المعنى ، الابداع اصيل كما الاتباع ، فانقسم العرب في مختلف ازمنتهم بين من يؤيدون الاتجاه التقليدي ومن يؤيدون الاتجاه التجديدي في اطار الصراع العام نتيجة للتناقضات الداخلية والخارجية .

بذلك ، نستنتج ان الثقافة العربية ليست جوهرياً « ثقافة تقليدية » ، بل هي ثقافة صراع بين القديم والجديد . ففي كل عصر من العصور العربية هناك نظام سائد يمثل مصالح وقيم طبقات وجماعات ميسورة ، وحركات مضادة تحمل تصوراً بديلاً ، يمثل مصالح وقيم طبقات

---

(٣٦) مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ترجمة عبد الصبور شاهين وعمر كامل مسقاوي، ط ٣ (بيروت : دار الفكر، ١٩٦٩)، ص ٢١١-٢١٣ .

وجماعات محرومة . بكلام آخر ، ان الثقافة العربية تتمحور حول الصراع بين قوى متناقضة ، وليس حول الماضي او حول المستقبل او حول اي طرف من اطراف الصراع . قد يغلب منحى على آخر في زمن ما (وقد يكون منحى الاتباع أو الابداع) ، ولكن الصراع هو المحور دائما . كما ان هناك من يقيسون « الحاضر والمستقبل على الماضي » [٣٧] ،هناك من يأخذون بهاجس الحداثة الذي يقوم على « ادانة التقليد او المحاكاة ورفض النسج على منوال الاقدمين والتوكيد على التفرد والسبق ، وعلى الابتكار »[٣٨] . والثقافة العامة هي معتقدات هؤلاء واولئك متصارعة . لذلك لا يجوز الكلام عن « ذهنية عربية » واحدة ، بل هناك ذهنيات عربية متناقضة وفي حالة مواجهة مما يدل على خطأ الاستنتاج بأن عبارات كالابداع واعادة النظر والحداثة لا تعني للمجتمع العربي « الا خروجاً على الاصل »[٣٩] . ولذلك ايضاً نعتبر الثقافة العربية ثقافة متحولة باستمرار ، والثابت فيها هو الصراع نفسه وليس التقليد او الابداع بحد ذاته .

سادسا : قيم العقل وقيم القلب

بين التعميمات المبسطة المجحفة بحق الثقافة العربية ، تلك الاقوال القائمة على تفكير ثنائي يعلن دون وجل ان هناك ثقافة عقل ضد ثقافة قلب ، مادة ضد روح ، علم ضد ايمان ، الخ . وان الثقافة العربية هي ثقافة القلب والروح والايمان على عكس الثقافة الغربية التي هي ثقافة العقل والمادة والعلم .

وهناك مفكرون عرب ممن يوافقون على وجود هذه الثنائية ويؤكدون ان فضيلة الثقافة العربية انها ثقافة القلب والروح والايمان . يقال لنا في رواية **عودة الروح** لتوفيق الحكيم ، ان الشعب المصري « يعلم اشياء كثيرة ، لكنه يعلمها بقلبه لا بعقله » وان « قوة اوروبا الوحيدة هي في العقل . . . اما قوة مصر ففي القلب الذي لا قاع له »[٤٠] . ويكرر توفيق الحكيم الفكرة ذاتها في **عصفور من الشرق** ويربطها بمشكلة الفقر فيقول (كما سنرى فيما بعد تفصيلا) ان الشرق حل مشكلة الفقر عن طريق الدين ، فقد فهم انبياء الشرق « ان المساواة لا يمكن ان تقوم على هذه الارض ، وانه ليس في مقدورهم تقسيم مملكة الارض بين الاغنياء والفقراء ، فادخلوا في القسمة « مملكة السماء » ، وجعلوا اساس التوزيع بين الناس « الارض والسماء » معا : فمن حرم الحظ في جنة الارض ، فحقه محفوظ في جنة السماء . . » اما الغرب فحل المشكلة عن طريق العقل « ووقعت المجزرة بين الطبقات تهافتا على « هذه الارض » والقيت في الغرب « قنبلة » المادية والبغضاء . . . اما انبياء الشرق فقد القوا زهرة « الصبر والامل » في النفوس »[٤١] . ويجري حديث في

---

(٣٧) المصدر نفسه ، ص ٧٦ .

(٣٨) ادونيس ، **الثابت والمتحول : بحث في الاتباع والابداع عند العرب**، ج٣ : **صدمة الحداثة** ، ص ٢٦٦ .

(٣٩) المصدر نفسه ، ج١ : **الاصول**، ص ٤٠ .

(٤٠) توفيق الحكيم ، **عودة الروح**، ٢ ج (القاهرة : مكتبة الآداب، [د.ت.])، ج ٢ ، ص ٤٥ و٥٥ .

(٤١) توفيق الحكيم، **عصفور من الشرق** (القاهرة : دار المعارف، ١٩٧٤) ، ص ٧٨ ـ ٨١ .

عصفور من الشرق عن « ترهات العقل » وعن ان جماهير الشعب هي جماهير « فالدهماء هي الدهماء » ، ولا اصلح لها من « وسائل الشرق الطبيعية في التهذيب : تعمير قلبها بالدين »[٤٢] ، وان « الغرب يستكشف الارض ، والشرق يستكشف السماء »[٤٣] .

وتصور لنا رواية **قنديل ام هاشم** ليحيى حقي ، ان الغرب هو حضارة العلم ومصر هي حضارة الايمان . ويتزعزع ايمان بطل الرواية بالعلم ويرجع الى الايمان .

وبناء على فرضية نزعة الايمان في الشرق ونزعة العقل في الغرب ، ترفض الشاعرة العراقية نازك الملائكة ان تعرف القومية العربية لان « البحث عن التعريفات قد جاءنا من الغرب ، من اوروبا التي يتصف الفكر فيها بانه متشكك قاصر عن ان يتحسس البصيرة المضيئة التي ركبتها الطبيعة في الانسان . واما نحن في هذا الشرق العربي فاننا نملك من روحانية الطبع وغزارة العاطفة ونقاوة الايمان ما يجعلنا نقف خاشعين مبهورين امام المغيب والمجهول . . . لقد وقفنا دائما خاشعين امام الطبيعة وامام الانسان فتقبلنا الحقائق الكبرى تقبل تسليم دون ان نناقشها او نحاول تعريفها . وكان ذلك هو اساس حكمتنا الشرقية . لا ، لم نحاول ان نعرف اشياء مثل « الله » و « العروبة » و « الجمال » و « الروح » و « الغيب » و « العاطفة »، لم نحاول ذلك حتى جاء هذا العصر الحديث الذي اسلم قياد اذهاننا الى اوروبا المتشككة »[٤٤] .

وهناك مفكرون عرب ممن ، على العكس ، يطالبون بالعقلنة ولكنهم يفترضون ان الثقافة العربية متخلفة بسبب غياب العقل. سنظهر في الفصل الحادي عشر ان تيارا فكريا مهما كان ولا ويزال ينادي بالعقلانية منذ بدء النهضة وقد تمثل هذا التيار بمجلة المقتطف واعمال عدد من المفكرين من امثال شبلي الشميل وفرح انطون وسلامة موسى واسماعيل مظهر وقاسم امين ولطفي السيد وطه حسين وعلال الفاسي وقسطنطين زريق وعدد كبير غيرهم .

حدد ادونيس مشكلة الحضارة العربية بانها « مشكلية الوحي / العقل ، الدين / الفلسفة ، الروح / الجسد ، القديم / المحدث ، على المستوى النظري العام ، والمضمون / الشكل او المعنى / اللفظ على المستوى الادبي الخاص »[٤٥] . ويوضح ادونيس « ان هذه الثنائية ليست تعادلية او جدلية ، وانما هي ثنائية تفاضل »[٤٦] .

ويرى زريق ان التحول الثقافي ، كي يكون تاما وجوهريا ، يجب ان يكافح في سبيل تحقيق اربع قيم اساسية تأتي في طليعتها « العقلانية التي بدونها لا يمكن لاي مجتمع ان يتقدم وحتى ان يوجد »[٤٧] . ان العقلية المستقبلية التي يدعو اليها قسطنطين زريق في كتابه **نحن والمستقبل** متأصلة في

(٤٢) المصدر نفسه ، ص ١٥٧ .

(٤٣) المصدر نفسه ، ص ١٠٣ .

(٤٤) نازك الملائكة ، « القومية العربيةوالحياة ، » **الآداب**، السنة ٨ ، العدد ٥ (ايار / مايو ١٩٦٠) ، ص ١ .

(٤٥) ادونيس، **الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والابداع عند العرب**، ج ٣ : **صدمة الحداثة**، ص ٢٣٢ .

(٤٦) المصدر نفسه ، ص ٢٦٢-٢٦٣ .

(٤٧) Zurayk, «Cultural Change and Transformation of Arab Society,» , p11.

العقلانية ، اي في « الايمان بالعقل ، العقل اليقظ المتطور الفاعل ، رائدا وضابطا وحاكما ، والعمل بوحي هذا الايمان » ، وهي تقوم على عدة اركان تأتي في طليعتها الموضوعية والواقعية ، والانتهاج العلمي ، والالتزام الخلقي[٤٨] .

هذه فقط عينة صغيرة من الدعوات العديدة للعقلانية ، ونحن لا نناقش ايا منها الا بقدر ما تقول او تفترض ان الثقافة العربية هي ثقافة قلب وروح وايمان ، وان ثقافة الغرب هي ثقافة عقل ومادة وعلم . مثل هذا الوصف لا يصدق على الشرق ولا على الغرب ، ففي كل منهما صراع حاد بين قطبي الثقافة . قد تسود قيم القلب والروح والايمان في المجتمع في ظروف واوضاع ومجالات وانماط معيشية وانتاجية اكثر مما تسود قيم العقل والمادة والعلم ، ولكن الصراع يظل قائما باستمرار وليس هناك اي نشاط اجتماعي في اية ثقافة يخلو من كل من هذه المجموعات القيمية . ان تغيير القيم هذه لا يحدث بالاستيراد والتقليد بل بتغيير الظروف والاوضاع وانماط المعيشة والانتاج ، اي بتحول النظام السائد ذاته . ومهما كان الصراع فهو لايزال قائماً بين القيم العقلانية من منهجية وموضوعية وشك وبحث وتدقيق وانضباط ، والقيم العاطفية من عفوية وبداهة وفطرة وايمان ويقين وارتجال . ان الثقافة العربية هي مزيج من هذه القيم المتصارعة ، فهي ثقافة متصارعة مع ذاتها كما هي متصارعة مع غيرها .

سابعا : قيم المضمون وقيم الشكل : اللغة في الثقافة العربية

يتهم البعض الثقافة العربية بانها ثقافة شكل لا ثقافة مضمون او ثقافة تشدد على اللفظ لا على المعنى . وقد جرت مثل هذه التهمة خاصة في التعليق على علاقة العربي باللغة ، وعلى الفن العربي التزييني « الارابسك » ، وعلى نزعة الاستظهار والترداد دون فهم ونقاش وتحليل ، وعلى ان التربية هي عملية تلقين لا عملية بحث ، وعلى ان العرب يكتبون لغة ويتكلمون لغة اخرى .

واذا ما تأملنا في علاقة العرب بلغتهم ، نجد ايضا صراعا بين القيم التعبيرية التي تقدّر التعبير لذاته او التي يستمد فيها الانسان متعة خاصة من اللغة بمعزل عن الرسالة التي تحملها ، والقيم الذرائعية او الوسائلية التي تشدد على الايجاز والدقة في سبيل اداء رسالة محددة تخدم غاية واضحة .

على صعيد الاداء التعبيري في الثقافة العربية ، يفتتح البرت حوراني كتابه **الفكر العربي في عصر النهضة** بقوله ، « العرب اشد شعوب الارض احساسا بلغتهم » ، ويقول الكاتب الجزائري مالك بن نبي ، « ان الكلمة لمن روح القدس ، انها تساهم الى حد بعيد في خلق الظاهرة الاجتماعية ، فهي ذات وقع في ضمير الفرد شديد ، اذ تدخل الى سويداء قلبه ، فتستقر معانيها فيه ، لتحوله الى انسان ذي مبدأ ورسالة »[٤٩] . ثم

---

(٤٨) قسطنطين زريق ، **نحن والمستقبل** (بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٧٧) ، ص ١٩٨ - ٢٠٠ .

(٤٩) بن نبي ، **شروط النهضة** ، ص ٢٧ .

ان الكلمة في الثقافة العربية غلبت في الموسيقى (الغناء) ، وفي الدين (القرآن اهم من شخص الرسول) ، وفي النتاج الفكري (حيث غلبت الكتابة الادبية على الكتابة العلمية وغلبت الخطابة على الكتابة والمُحدّث على الكاتب) ، وفي الرسم (حيث طغى الخط كما طغت نزعة تهجئة الحروف وقراءة الكلمات منفردة على التأمل والتمتع بالرسم ككل وكوحدة او خلق فني) . اذاً والى حد بعيد ، الدين هو الكلمة ، وكذلك الرسم والموسيقى والانتاج الفكري . في روايتي **عودة الطائر الى البحر** التي تسجل ردات الفعل العربية لحرب الخامس من حزيران / يونيو ١٩٦٧ نواجه هذه الشكوى :

« لا سلاح نجيده غير الكلام . بيوتنا كلام . قصورنا من احلام . احلامنا من كلام . صادراتنا كلام . علاقاتنا مع كلماتنا غريبة . نخترعها غير انها في المدى البعيد تسيطر علينا وتخلقنا كما تشاء . المخلوق يصبح خالقا ، والخالق مخلوقا . مع الزمن . . . نتحول الى جنود ونسلم قيادتنا للكلمات . نأكل الكلام . ونشرب الكلام . ونقطن الكلام . وننتحر في الكلام »[٥٠] .

ويتحدث أدونيس عن « الفصل بين المعنى والكلام » وعن ان « الكتابة ليست الا النطق »[٥١] ، وعن « التمسك بالاصل اللغوي» مما يعود الى « الربط بين اللغة والدين ربطاً جوهرياً . . وهكذا كان العربي ينظر الى القرآن في بدايات الاسلام من حيث انه لغة اكثر مما ينظر اليه من حيث انه مضمون ديني . . . واصفين كلامه بأنه سحر»[٥٢] .

في هذا المجال يقول احسان عباس ان الحفاظ على اللغة الام هو « في مقدمة كل المظاهر التي تحفظ اصالة الثقافة القومية ، لا لانها لغة دين وحسب ، بل لانها لغة جميع الناس في العالم العربي ، على المستوى الديني والثقافي والتعامل اليومي . ان اللغات التي وقفت عند المستوى الديني وحده اصبحت رموزا محنطة ، واللغات التي وقفت عند حد التعامل اليومي (كاللهجات الدارجة) . . . عجزت عن دخول مجالات الفكر والفن الصحيح والمشاعر العميقة »[٥٣] .

وان من يتأمل تطور الكتابة العربية خلال القرن الاخير يجد تنوعا هائلا في الاساليب ومفاهيم البلاغة والتزيين ودرجات التكرار والمبالغة ونوعية الصور والرموز وتقلص الفجوة بين لغة الكتابة والكلام . بل ان هناك ميلا واضحا نحو الدقة والاقتضاب في الكتابات الجديدة وخاصة لغة الدراسات الاجتماعية التي تنتشر انتشارا واسعا في مختلف البلدان العربية . ان لغة جيل

---

(٥٠) حليم بركات ، **عودة الطائر الى البحر** (بيروت : دار النهار للنشر ، ١٩٦٩) ، ص ١١١ .

(٥١) أدونيس ، **الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والابداع عند العرب**، ج١ : **الاصول** ، ص ٢٩ . ويزيد « ان اللغة اصبحت مؤسسة مستقلة عن الاشياء ، قائمة بذاتها . . . وكان لهذا . . . نتيجتان : الاولى، انعزال اللغة عن النشاط الفاعل في المجتمع . . . والثانية ، تحويل الكاتب . . الى شخص لا يتحرك في الحياة » ، انظر : المصدر نفسه ، ج٣ : **صدمة الحداثة**، ص ٢٨٢ .

(٥٢) المصدر نفسه ، ج٢ : **تأصيل الاصول**، ص ١٥١ .

(٥٣) عباس، « الاصالة في الثقافة القومية المعاصرة،» ص ١٠ .

النهضة الاول من ناصيف اليازجي وبطرس البستاني والطهطاوي ، تختلف عن جيل مطلع القرن من امثال جبران ، وكلاهما يختلف اختلافا شاسعا عن لغة الجيل الحاضر من امثال ادونيس والطيب صالح . وكما تغيرت اللغة تغيرت علاقة الانسان باللغة ، فنشأ ميل واضح للابتعاد عن التعبيرية التزيينية من اجل ذاتها والاقتراب من الذرائعية القائمة على المنهجية والاقتضاب والدقة في اداء المعاني والتنوع بتنوع الاختصاصات .

ومع ان العرب لا يزالون يميلون الى التعبيرية شأنهم في ذلك شأن شعوب مجتمعات العالم الثالث ، فأن الكثير من التعميمات المبسطة التي يطلقها بعض المستشرقين تنم عن جهل بتطور علاقة العرب بلغتهم . يقول باحث نفسي هو اي . شوبي (E.Shouby) في مطلع الخمسينات ان « الافكار التي تعبر عنها اللغة العربية هي غامضة ويصعب تحديدها » ، وان هناك نزعة في التعبير العربي « تجعل الفكرة تتناسب مع الكلمة . . . بدلا من جعل الكلمة تتناسب مع الفكرة . فتصبح الكلمات بدائل للافكار وليس تمثيلا لها » ، وان النزعة التحليلية ضعيفة في الثقافة العربية . فيجري « التشديد على الاصوات » ، ويقرأ الانسان « في اللغات الاوروبية . . كي يفهم ، اما في العربية فالانسان يجب ان يفهم كي يقرأ » ، وتمتلىء اللغة العربية « بصيغ التوكيد والمبالغة . . والتشديد على التفاصيل دون اعطاء صورة منظمة ومفهومة للكل » فإذا قال « عربي ما يقصد تماماً دون المبالغة المعهودة ، قد يفكر العرب الأخرون انه يقصد العكس »[٥٤] .

وتتكرر هذه التعميمات المجحفة التي تقرب من « العنصرية » في كتابة عدد من الصهيونيين الذين دأبوا على تشويه صورة العرب وثقافتهم في الغرب . يكرر بطي مثلا التعميمات نفسها فيؤكد ان من « سمات العقل العربي انه يؤخذ بالكلمات اكثر من الافكار ، والافكار اكثر من الحقائق »[٥٥] .

وهناك ايضا محاولات مشابهة للنيل من الثقافات غير الغربية فتقول مجلة **التايم** في مقالة لها حول العقلية الاسيوية« . . ان الآسيويين بشكل عام قادرون على الاعتقاد ان الشيء ذاته في آن معا جيد وسيء ، صواب وخطأ ، اسود وابيض ـ وباسلوب . . . يذهل العقلية الغربية »[٥٦] . في الواقع ان من يتابع التعليقات الغربية عن شعوب العالم الثالث يلحظ تواً انها تصف السلوك ذاته سيئا اذا قام به الآخرون وجيدا اذا قاموا هم به . ان حروب التحرير في تاريخ الغرب بطولة ، وارهاب اذا قامت بها شعوب افريقيا وآسيا واميركا اللاتينية . يورد كل من شوبي وبطي الرواية التي تقول ان قاضيا عربيا فقد منصبه لان سيده اراد ان يتلاعب بالكلمات « ايها القاضي بقم قد عزلناك فقم » ، ويتخذون ذلك دليلا على مقولتهم بان الكلمة عند العرب بديل وليست تمثيلا للفكرة او الشيء . عندما كنت اكتب هذا الفصل قرأت في جريدة **الواشنطن بوست** ان احدهم واجه محاميا بعد ان انهى دفاعه بأنه كان متناقضاً مع نفسه ، فأجاب هذا المحامي « ليس المهم التناقض ، المهم هو ان نربح

---

(٥٤) E. Shouby, «The Influence of the Arabic Language on the Psychology of the Arab,» *Middle East Journal*, vol. 5, no. 3 (Summer 1951), pp. 284-302.

(٥٥) Patai, *The Arab Mind*, p. 48.

(٥٦) *Time*, (1 July 1966), p. 34.

القضية »[٥٧] . ماذا يقول الاميركي لو قيل له بناء على هذه الحادثة ان الثقافة الاميركية تعتبر ان الغاية تبرر الوسيلة ؟

المهم ان الثقافة العربية تشتمل اتجاهات مختلفة ومتناقضة . في بعض الحالات تغلب النزعة التعبيرية فيقول العربي « حلاوة الانسان في حلاوة اللسان » ، انما في بعض الحالات الاخرى قد تغلب النزعة الذرائعية فيقول العربي نفسه « اذا كان الكلام من فضة فالسكوت من ذهب » ، و« كثرة الكلام خيبة ، وقلته هيبة » و « من كثر كلامه قل احترامه » و « البلاغة هي ما قل ودل » . وكما يكون الكلام غامضاً او تزييناً في بعض الحالات ، يكون واضحاً مقتضباً في اداء رسالته في حالات اخرى . وكما يؤخذ العرب بالكلمات (شأنهم في ذلك شأن سائر الشعوب) ، يؤخذون ايضاً بالافكار والحقائق . واذا ما غلبت ناحية على اخرى ، فإن ذلك يتم نتيجة لقوى واوضاع ومناسبات تصدق على جميع الثقافات ولا تكون الثقافة العربية استثناء . وكما يسحر العرب باللغة ، كذلك تسحر سائر الشعوب في ظروف مماثلة . ان اللغة في مختلف الثقافات ليست مجرد وسيلة او وعاء ، انها ايضاً تجسيد للثقافة ذاتها .

ثامنا : القيم الجماعية والقيم الفردية

ان الجماعة (خاصة العائلة) وليس الفرد هي التي تشكل النواة او الوحدة الاجتماعية ، والقيم السائدة في المجتمع العربي هي قيم جماعية اكثر منها فردية . هناك قيم فردية ، لا ريب ، وقيم تشدد على التحصيل والانجاز الفردي (achievement) وعلى النفوذ والقوة والوجاهة ، انما القيم السائدة هي قيم الانتماء للجماعة(affiliation) حتى ليعامل الانسان كعضو اكثر مما يعامل كفرد مستقل . يبلغ التوحد بالجماعة درجة قصوى حتى يُنتظر من الفرد (ينتظر من نفسه كما ينتظر منه الآخرون) ان يشارك جماعته المسؤوليات والانجازات والنفوذ ، وبالتالي افراحها واتراحها ، انتصارها وفشلها ، سمعتها الحسنة او السيئة ، طموحها وقناعتها ، الخ . الانسان جزء لا يتجزأ من الكل ، فلا يحس بالحياة بمعزل عن جماعته . ومعنى هذا ، من ناحية اخرى ، ان الفرد يتوقع كثيرا (كما يتوقع منه) من اقربائه وجيرانه واصدقائه . ولذلك نشهد ميلا قويا نحو التعبير عن عواطف الحب او البغض في العلاقات اليومية . اذا احبوا ، بالغوا بالحب ، واذا حقدوا بالغوا بالحقد . في التاريخ القديم قال الشاعر طرفة « وظلم ذوي القربى اشد مضاضة على النفس من وقع الحسام المهند » ، وفي العصر الحديث يقول المثل العامي « عداوة الاقارب اوجع من لسع العقارب » ، و« اذا احببت تهالكت واذا بغضت اهلكت » .

اقرب الناس للفرد هم الاهل ، ومن هنا التشديد على قيمة الامومة والابوة والاخوة والعصبية العائلية كما اظهرنا في فصل خاص عن العائلة . ويلي ذلك القرب من الجيران والجماعة المحلية الصغيرة ، ومن هنا قيم الجيرة والصداقة والرفقة والعصبية المحلية . عند التعارف يُسأل

(٥٧) *Washington Post*, (31 May 1981).

الانسان على الاغلب عن عائلته واقربائه ثـم عن المنطقة (المدينـة او القريـة او المكان او البلد الحارة) التي ينتمي اليها او جاء منها اصلا . ويلي ذلك في المقام الثالث الانتماء للجماعة الاثنية او الطائفية ، وان كـانت مثل هـذه الانتماءات تكتسب حسـاسية خـاصة فيتجنبهـا السائـل بقدر الامكان . بكلام آخر ، ان الانتماءات الوسطية بين الفرد والمجتمع لا تزال هي الاقوى .

ولهذه القيم الجماعية ايجابياتها وسلبياتها العديدة . بين ايجابياتها التعاون والتعاضد والالتزام الشامل والتواكل والطمأنينة النفسية . ان الشعور السائد هو ان « الناس للناس » فيختبر الانسان في هذه العلاقات الشخصية واللارسمية والعفوية احساسا اصيلا بالانتماء فلا يعاني مما يعاني منه الانسان في الغرب من وحدة ووحشة . يكرر العربي المثل الشعبي ، « الجنة بلا ناس ما بتنداس » فهو على عكس الانسان في المجتمعات الغربية يعيش دائما مع الآخرين ولا يعيش في حالة عزلة . اول ما لحظته لدى زيارتي الاولى للولايات المتحدة ان الناس يسيرون في الشوارع على الاغلب افرادا كلٌ لوحده تماما على عكس ما يحدث في البلدان العربية حيث يسير النـاس على الاغلب جماعات جماعات متقاربين يتحدثون معا دون رقابة . لقد لحظت في مدينة نيويورك ازدحاما هائلا في الشوارع ذكّرني بالقاهرة او الدار البيضاء او بغداد ، ولكن سرعان ما تبين لي ان الناس لا يتحدثون مـع بعضهم البعض كثيرا ، وان عـددا غير قليـل من الافراد يتحـدثون مـع انفسهم بصوت مسموع . اذن هناك تقارب والتزام وعفوية في العلاقات ، ومن الواضح ان حـل المشكلات في البلدان العربية لا يتم في المحـاكم والمؤسسات الـرسمية الا بعـد ان تفشل جميـع المداخـلات الشخصية . بل ان هناك ميلا في المجتمع العربي لجعل حتى العلاقات الرسمية علاقات غير رسمية وشخصية كما نلحظ من خلال المعاملات في الدوائر الحكومية ، حيث تتم الزيارات الطويلة ويجري النقاش الحاد وتشرب القهوة او الشاي . تزداد قيم التحصيل والفعالية اهمية ، ولكن قيم المعاشرة والالتزام لا تزال سائدة . وليست هذه القيم مجرد عادات تنتقل من جيل الى جيل ، فهي تخدم حاجات عدة من اهمها ضرورات التزام الناس بعضهم ببعض في وجه صعوبات جمة . ان افراد العائلة والاقارب والجيران يحتاجون الى بعضهم البعض في مختلف مجالات الحياة . وقد سبق ان ذكرنا ان لفظة عائلة تعني الاعالة وان العائلة تشكل وحدة انتاجية اقتصادية ـ اجتماعية . ويصدق ذلك الى حد بعيد على الحي او الحارة او القرية والمجتمعات المحلية الصغيرة (Community) بشكل عام .

وللحياة الجماعية نتائجها السلبية ايضا . ان الضغط الاجتماعي اليومي يفرض على الافراد نوعا من الامتثال (conformity) الصارم فيفقد الانسان الكثـير من حريتـه وتفرده واستقـلاله واعتماده على ذاته ، ويكبت رغباته الخاصة فيخضع لمشيئة اهله ومن يملكون سلطة عليه حتى حين تكون له قناعات داخلية مختلفة . يخاف الناس كلام الناس وحسدهم فيتسترون باقنعة سميكة كثيرا ما تحجب عنا القناعات والمشاعر الداخلية التي نحتفظ بها لانفسنا . لذلك نجد ان العربي نفسه الذي يقول « الجنة بلا ناس ما بتنداس » يقول ايضاً « البعد عن الناس غنيمة » ، و« خاف من عدوك مرة ومن صديقك الف مرة » ، و« من عاش مداراة مات حزين » .

ومن النتائج السلبية ان الافراط في الضغط الاجتماعي في سبيل الامتثال يتسبب على عكس ما نتوقع بنشوء نزعة واضحة نحو الفردية الانانية والتمحور حول الذات فيزداد حس الفرد بـ«الانا»على حساب « النحن » ، وبقدر ما تجري محاولات لسحق شخصية الفرد ، تنشأ عنده حاجة للتأكيد على ذاته . ان ظاهرة التشديد على « الانا » في الثقافة العربية ليست مجرد اقتباس عن البادية ، كما يظن البعض ، بل هي ردة فعل لعملية تذويب الفرد في الجماعة وجعل شؤونه الشخصية شأنا عاما فلا يتردد الآخرون عن التنقيب في خفايا حياتك الخاصة . من هنا هذه النزعة نحو التستر التي ترافق عملية التشديد على « الانا » .

ويتصل بسلبيات النزعة الجماعية على حساب الاستقلال الفردي والحرية ما نشكو منه باستمرار وهو غياب العمل الفريقي في مختلف نشاطات الحياة الخاصة والعامة . ان الكثير من تحديات العصر تتطلب مزيدا من التنظيم والتنسيق والعمل من ضمن حركات واحزاب ومنظمات شعبية ، ولكن نزعة غياب العمل الفريقي خارج العائلة والجماعة المحلية تقف عائقا ضد ذلك .

ومن بين سلبيات الافراط في الجماعية هذه الفجوة العامة بين السلوك العلني في الحياة العامة والسلوك السري في الحياة الخاصة عملا بمبدأ « اذا بليتم بالمعاصي فاستتروا » . ذكرنا سابقا قصة « الشيخ شيخة » ليوسف ادريس التي تلتقط جانبا مهماً من جوانب نزعة ستر العيوب ومعايشتها طالما لا تظهر الى الخارج . هناك رعب دائم من الفضيحة . تقول القصة ان الشيخ شيخة انسان لا يسمع ولا يتكلم ، فتعامل معه اهل البلدة على انه جزء من المكان حوله تماما كالشجرة او الحيوان الاليف او عمود المنزل حتى ان المرأة تتعرى امامه دون وجل . وفجأة تنتشر اشاعة بان الشيخ شيخة يسمع ويتكلم ويعرف ما يجري ، فتصاب البلدة بالرعب واخذ كل يحاول التذكر ما يمكن ان يعرف الشيخ شيخة من اسراره ، فوجدوه في اليوم التالي مقتولا ، وعاد كل انسان في البلدة « يحيا كالسفينة جزء منه فوق الماء ظاهر للعيان ، وجزء تحت الماء لا يراه احد »[٥٨] . بعد ان وجدوا انفسهم « امام الشيخ شيخة عرايا من كل ما يسترهم ويحفظ لهم الشخصية والكرامة والكيان »[٥٩] .

تاسعا : قيم الشعور بالعار والشعور بالذنب

يتصل بظاهرة الفجوة بين الحياة العامة والحياة الخاصة ظاهرة التقية التي سبق وتحدثنا عنها في الفصل السابع حول السلوك الديني ومقولة التفاوت بين القيم التي تولّد شعورا بالعار والقيم التي تولد شعورا بالذنب . وقد ظهرت في الغرب عدة دراسات اجتماعية نفسية تبالغ في وصف هذه الظاهرة ، فيقال ان الثقافة العربية هي ثقافة الشعور بالعار بالمقابل مع الثقافة الغربية التي يصفونها

---

(٥٨) يوسف ادريس، **المؤلفات الكاملة** (القاهرة : عالم الكتب، ١٩٧١) ، ج ١ : **القصص القصيرة**، ص ٣٩٩ .

(٥٩) المصدر نفسه ، ص ٤٠٥ .

بانها ثقافة الشعور بالذنب . بعد ان شددت هذه الدراسات(٦٠) على ان التنشئة العربية تربي الطفل على الشعور بالعار والخوف من الفضيحة وان الثقافة الغربية على العكس تربي الطفل على الشعور بالذنب وتحمل المسؤولية ، حاول بعض الباحثين تطبيق هذه الاطروحة على واقع الصراع العربي - الاسرائيلي . يقول باحث متقاعد من مكتب المباحث في وزارة الخارجية الاميركية هو هارولد غليدن Harold W. Glidden ان استمرار عداء العرب لاسرائيل يعود الى مشاعر العار والثأر شارحا ان انهزام العرب امام اسرائيل « جلب عليهم العار الذي يمكن محوه فقط بالثأر »(٦١) . ويعود بذلك الى ان الامتثال يجلب الشرف ويضمن مكانة لائقة للفرد في المجتمع واما عدم الامتثال فيجلب على صاحبه العار (الامر الذي يخافه العرب خوفا شديدا) . ويضيف هذا الباحث الدعي ان « عدة غربيين واسرائيليين يظنون انه طالما ان اسرائيل برهنت اكثر من مرة على انها موضوعيا اقوى من العرب ، فيبقى الشيء المنطقي الوحيد امامهم هو ان يختاروا السلم . ولكن بالنسبة للعرب لا يتحكم المنطق بهذا الوضع ، لان الموضوعية ليست في الثقافة العربية . لا يولّد الانهزام عند العرب رغبة بالسلم ، بل يولّد على العكس ، عاطفة الثأر . . . وتتعمق هذه العاطفة . . . مع كل انهزام آخر »(٦٢) . وليس من الغريب ان يأخذ بعض الغربيين بمثل هذه المقولات العنصرية الحاقدة في هذا المناخ المتأزم . انهم ينسبون عقدة « المسادة » وعقلية « علي وعلى اعدائي » للعرب وينزهون الغرب من هذه المشاعر . لذلك يتبنى الباحث الصهيوني الآخر رفائيل بطي مثل هذه المقولات ويستنتج « من الفروقات المهمة بين العرب والشخصية الغربية ان العار في الثقافة العربية هو اكثر بروزا من الذنب . . وما يدفع العربي ان يسلك سلوكا شريفا ليس الذنب بل العار »(٦٣) .

تجاه هذا التجني العنصري ، نلفت النظر الى ان الثقافات تختلف من حيث المجالات التي تربي الطفل على الشعور بالذنب او الشعور بالعار ، وان هذه التربية تتوقف على مجموعة من العوامل والظروف والقوى الاجتماعية والاقتصادية . ينشأ الطفل في المجتمع العربي على الاحساس العميق بالذنب حين لا يقوم بواجباته تجاه امه واهله ، ولا ينشأ الطفل الغربي على مثل هذا الاحساس العميق بالذنب تجاه اهله . وقد يلوم البورجوازي نفسه اذا ما فشل في اعماله اكثر مما يفعل الفقير والمعدم ، وذلك لان المجتمع يعمل لصالح البرجوازي فيما يعمل ضد المحروم . لذلك يكون البرجوازي محقا في لوم نفسه ، ويكون المعدوم محقا عندما يحقد على المجتمع الذي هو ضده .

وما اختبره العرب تجاه الانهزام في الحروب ، خبره الغرب ايضا . لقد احس الاميركيون احساسا عميقا بالعار عندما هزموا في فييتنام وعندما احتجز الايرانيون الرهائن دون ان يتمكنوا من انقاذهم . وربما يكون هذا الشعور بالعار سببا من اسباب انتخاب الرئيس ريغان الذي وعد في

---

(٦٠) Jean G. Péristiany, ed., *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1965).

(٦١) Harold W. Glidden, «The Arab World,» *American Journal of Psychiatry*, vol. 128, no. 8 (February 1973), p. 984.

(٦٢) المصدر نفسه ، ص ٩٨٦ .

(٦٣) Patai, *The Arab Mind*, p. 106.

حملة انتخابية بتقوية الجيش وهدد باستعمال القوة . هل نستطيع من هذا المثل ان نستنتج ان الثقافة الاميركية هي ثقافة العار ؟ هذا ما فعله بعض المستشرقين وخاصة الصهاينة الذين يسقطون عقدة « المسادة » على العرب في وصفهم للثقافة العربية .

ونحن حين لا ننكر ان مشاعر العار والثأر موجودة عند العرب ، نريد ان نذكّر الغرب انها موجودة عندهم وخاصة حين تتوفر الظروف والاوضاع التي تؤدي الى ذلك في مختلف المجتمعات . حسب منطق « غليدن » و « بطـي» يمكن ان يقال بالسهولة ذاتها ان المسيحيين في الغرب ظلّوا يحمّلون اليهود مسؤولية قتل المسيح حتى الوقت الحاضر ، كما يمكن ان يقال ان الصهاينة يحمّلون الالمان بمن فيهم الاجيال القادمة مسؤولية ما ارتكبه النازيون بحق اليهود . مقابل هذا يميز العرب بين الصهيونية واليهودية ويضعون المسؤولية حيث يجب ان تكون .

إن العربي قد يتستر في بعض الظروف ويقول « اذا بليتم بالمعاصي فاستتروا » و « قحبة مستورة ولا حرة مفضوحة » . ولكنه يقول ايضاً وفي ظروف اخرى على العكس ، « اذا عملت معروف استره ، واذا نلت معروف انشره » ، و« اذا كان الكذب ينجي فالصدق انجى وانجى » و « الاعتراف بالذنب فضيلة » .

ثم نذكّر ان غالبية الاميركيين لا يشعرون بكثير من الذنب لالقاء القنبلة الذرية على مدينتين يابانيتين آهلتين بالسكان الابرياء وقد صرح مؤخراً احد الطيارين الذين القوا القنبلة بانه يستطيع ان يكرر فعلته لو طلب اليه مرة اخرى . لذلك ، نادرا ما يحس الاسرائيليون بالذنب لأنهم جاؤوا الى فلسطين فهاجموا وقتلوا وسلبوا واقتلعوا شعبا بريئا من جذوره . ان الاسرائيلي الذي يسكن بيت فلسطيني متشرد لا يشعر بالذنب . على العكس ، يسمى هـذا الفلسطيني ارهـابياً لانـه يحاول استعادة حقوقه . وبدلا من الشعور بالذنب يسقطون عدائيتهم على الفلسطينيين وبقية العرب كي لا يواجهوا جرائمهم . ذكر هشام شرابي في مقدمة لمقابلة مطولة اجراها مع المناضل الفلسطيني صالح البرانسي « ان ما اقترفته الصهيونية بحق العرب في فلسطين ليس امرأ مهماً بالنسبة الى الاسرائيليين ، وهم لا يعترفون بجرم او ذنب . . . بل ينظرون الى انفسهم كضحية والى الفلسطينيين كقتلة ، ومجرمين . واما ما يقومون به من قتل وتعذيب ونسف بيوت وغارات ضد مخيمات اللاجئين فمجرد دفاع عن النفس ولا يحرمهم من براءتهم »[٦٤] . هذا هو العدو الذي يضطر العرب ان يواجهوه : يقتل ويشرّد ويسلب الارض والوطن ثم الثقافة ، ثم يعمد الى تشويه الحضارة العربية .

نستنتج من كل ذلك ان الشعور بالعار او الذنب لا يقتصر على مجتمع او ثقافة دون غيرها . وحين يغلب احد الشعورين على الآخر في بعض الحالات يعود ذلك بالدرجة الاولى الى مجموعة من الاوضاع والظروف المحددة والتي تؤدي الى النتائج ذاتها في مختلف المجتمعات .

---

(٦٤) صالح برانسي ، **النضال الصامت : ثلاثون سنة تحت الاحتلال الصهيوني**، أعده وقدم له هشام شرابي (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٨١)، ص ١٣-١٧ .

عاشرا : قيم الانفتاح وقيم الانغلاق

نشهد في الثقافة العربية صراعاً بين قيم الانفتاح على الحضارات الاخرى وقيم الانغلاق والعودة ـ كردة فعل ـ الى الاصول كما يتجلى في نزعات السلفية والاصولية الدينية والماضوية . تميل هذه النزعات احياناً الى المبالغة في التأكيد على « الشخصية الاسلامية العربية » كما في المغرب العربي ، او على رفض الافكار والمبادىء العصرية بحجة انها مستوردة (بما في ذلك احياناً افكار ومبادىء القومية والاشتراكية) .

ان الثقافة العربية نفسها تركيب معقد نتيجة لتفاعل عميق بين عدد كبير من الثقافات القديمة والحديثة في المنطقة العربية وخارجها بما فيها الحضارات التي نشأت قبل الاسلام في الهلال الخصيب (البابلية والسومرية والآرامية) وفي مصر (الفرعونية) والمغرب العربي (الامازيقية او البربرية) . كذلك تفاعلت الحضارة العربية مع الحضارات الهندية والفارسية والبيزنطية واليونانية والاسبانية (الاندلسية) . وفي العصر الحديث حدثت صراعات محتدمة بين اتجاهات ثقافية متنوعة بتنوع انفتاحها او انغلاقها على التيارات المحافظة والليبرالية والثورية في الغرب .

وفي محاولة لتفسير التفاوت في مدى الانفتاح على الغرب ، شددت بعض الدراسات على العامل الطائفي (فقيل ان المسيحيين في لبنان ومصر مثلا كانوا اكثر استعدادا من المسلمين على الانفتاح على الغرب) او العامل الاثني (التنوع في استجابات البربر والعرب في المغرب العربي) او العامل الجغرافي (المغرب العربي اكثر تفاعلا من الجزيرة العربية) ، الخ . ونحن هنا نريد ان نشدد على العامل الاقتصادي الاجتماعي ، فنقول ان الجماعات والطبقات المستفيدة من الغرب ، والتي هي على علاقة اقتصادية مباشرة معه ، كانت اكثر انفتاحا على الثقافة الغربية ، فتبنت الكثير من معتقداته وازيائه ومقتبساته ومفاهيمه . ونضيف الى ذلك ان هناك جماعات وطبقات من هذا النوع في كل بلد عربي بصرف النظر عن الانتماء الديني والاثني . اننا نشهد شبهاً كبيراً بين تونس ولبنان من حيث ميل بعض جماعاته للانفتاح على الغرب والتكلم بلغته والتخلي عن تقاليدها القديمة . وكنا قد ذكرنا ان بعض الجماعات المسيحية اللبنانية تنكرت ليس فقط للثقافة العربية بل لثقافتها هي بما فيه ثقافتها الدينية التقليدية .

وجدت من خلال دراسة تحليل مضمون مجلة **الفكر** التونسية بين ١٩٥٥ ـ ١٩٨٠ ، ان هذه المجلة شددت خلال ربع قرن على ثلاثة مصطلحات اساسية هي : الانفتاح (على الحضارة الغربية) ، والانتماء الاسلامي العربي ، والذاتية التونسية . اكدت المجلة في افتتاحياتها ومقالاتها على ضرورة الانفتاح والحوار الحضاري في « تونس الجديدة » . وقد انتشرت دعوة الانفتاح الى درجة جعلت بعض المفكرين بمن فيهم مؤسس المجلة ورئيس الوزراء (عند كتابة هذا الفصل) يشكو من ان اصحاب هذه الدعوة تجاوزوا الحدود « وهم خائفون بل مرضى من فرط توجس شر الانغلاق . . . . ان هناك نوعاً من الحساسية طريفة جدا قد لا نجد لها مثالا في اي بلد من بلدان الدنيا . . . وتتمثل في الاشفاق من التحدث في الشؤ ون القومية خوفا من داء الانغلاق . . . نحن نخاف ان نتهم بالانغلاق . . . المهم ان يقال لنا اننا عصريون . ان رضا الغربيين عنا في نظر بعضهم اجدر بالسبق واولى بالثواب من رضا الوالدين ! . . . .

انا ملكيون اكثر من الملك . . . علينا اذن ان نقاوم هذا الداء في انفسنا . . . ونتحرر من التبعية الفكرية التي هي شر من التبعية المادية »[٦٥] .

وكردة فعل لهذه النزعة جرى تأكيد على « الشخصية الاسلامية العربية » وعلى « الذاتية التونسية » برفض كل من « التمشرق » ـ اي التأثر بالمشرق العربي ـ و « التمغرب » او التأثر بالحضارة الغربية . ولكنه ، كما يبدو لنا من خلال تحليل مضمون مختلف كتابات المجلة ، ان هناك صعوبة جمة في مهمة التوفيق بين نزعات الانفتاح والانغلاق من خلال التأكيد على التونسة ، فالازدواجية الثقافية لا تزال قائمة في مختلف جوانب الحياة[٦٦] .

ان نزعات الانفتاح والانغلاق والموازنة بينهما بشكل او بآخر ، متصلة بمصالح الجماعات وطبيعة علاقتها بالغرب ومهمات الاستقرار الداخلي . المهم اننا نشهد في الوقت الحاضر صراعاً بين هذه التيارات ، فيقوى احدها في بعض الاحيان وفي ظل بعض الظروف انما دون غلبة ، فتستمر الازمة والتعددية او حتى الفسيفسائية في كثير من البلدان العربية .

ما نريد ان نشير اليه اخيرا هو ان الاختبار الذي تمر به الثقافة العربية منذ بدء عصر النهضة من صراع بين تيارات الانفتاح وتيارات الانغلاق هو اشبه ما يكون بالصراع بين القيم السلفية والقيم المستقبلية ، او بين القديم والحديث ، او بين التقليد والابداع . ويغلب اي من التيارين حين تقتضي ذلك مصالح الجماعة المعنية . لذلك من الضروري ان نفهم مَنْ يقلد مَنْ ، ومن يتعلق بالقديم ومن يرفضه ، ومن يبدع ولماذا وفي ظل اية اوضاع .

حادي عشر : قيم الطاعة والتمرد

ما هي القيم التي تنظم علاقة العربي بالنظام العام والمؤسسات التي ينتمي اليها او يعمل وينشأ ضمنها ؟ هل هي قيم الطاعة والامتثال والانسجام والتلاؤم والصبر ام هي قيم التمرد والرفض والثورة وتغيير الواقع ؟

كثيرا ما يقال لنا ان العربي نشأ على الطاعة واحترام السلطة والصبر . ذكر الرئيس الاول للجامعة الاميركية في بيروت دانيال بلس ان « الطلاب في الشرق يمكن ضبطهم بسهولة اكثر من الطلاب في الغرب » بسبب أن « الشرقيين عامة يخافون السلطة اكثر مما يخافها الغربيون ، لانهم تعلموا من تجاربهم لقرون عديدة ان حكامهم قساة جدا في بعض الاحيان . ثم ان للشرق اكثر مما للغرب اجلالاً للاهل والاساتذة والمتقدمين في العمر وقادة الدين . ولذلك . . يمكن حكمهم بسهولة »[٦٧] .

---

(٦٥) الفكر، السنة ٢٢ ، العدد ٩ (١٩٧٧) ، ص ١٠ .

(٦٦) Halim Brakat, «Arab-Western Polarities: A Content Analysis Study of the Tunisian Journal Al-Fikr,», in: Halim Barakat, ed., *Contemporary North Africa: Issues of Development and Integration* (Washington, D.C.: Georgetown University, Centre for Contemporary Arab Studies; London: Croom Helm, fourthcomming in 1984).

(٦٧) Daniel Bliss, *The Reminiscence of Daniel Bliss* (New York: F.H. Revell, 1920), p. 200.

قد يبدو هذا الكلام على الصعيد النظري المجرد كلاما معقولا ، وقد يردده بعض العرب انفسهم . ولكن اذا ما قارنا تاريخيا التمردات الطلابية في الجامعة الاميركية في بيروت بالتمردات الطلابية في الجامعات في الولايات المتحدة (بما فيها جامعة امهرست في ماساشوستس التي تخرج منها دانيال بلس) نجد ان الطلاب العرب في الواقع اصعب مراسا واكثر تمردا ، وباستمرار حتى يستحيل تطويعهم . وقد حدثت بالفعل احدى اولى الثورات الطلابية في العالم في الجامعة الاميركية في بيروت عام ١٨٨٢ فكان لها اهمية خاصة بالنسبة للحرية الاكاديمية ونشوء النهضة القومية . وتكررت الثورات الطلابية منذ ذلك الحين مما اضطر ادارة الجامعة احيانا ان تلجأ الى الحكومات في المنطقة وخارجها (كما حدث خلال ثورة الطلاب عام ١٩٠٩ عندما اضطر رئيس الجامعة ان يلجأ حتى الى رئيس جمهورية اميركا تيودور روزفلت للتدخل لدى السلطان التركي ووعده ، مقابل الضغط على الطلاب العرب بفرض تعليم اللغة التركية والتاريخ العثماني)[٦٨] .

اننا نجد في الثقافة العربية صراعا بين قيم الطاعة والحرية . تسود في بعض الحالات قيم ضبط النفس والصبر والاستسلام وطلب السلامة حتى على حساب الكرامة . وفي الازمنة الحالكة تغلب بعض فئات الشعب على امرها فتتمسك بالصبر على الذل وتتجنب المواجهة وتنشغل بامورها وحاجاتها اليومية الملحة . وفي سبيل معايشة اوضاعها قد تلجأ الى وسائل تخديرية عدة منها ترديد امثال مثل « ابعد عن الشر وغني له » ، و« العين لا تقاوم المخرز » ، و« الي بياخذ امي بصير عمي » ، و« امة علي تندب علي » و « الصبر مفتاح الفرج » .

ومن ناحية اخرى نجد ان الشعب مارس التمرد والثورات طيلة تاريخه وانه خلّد ابطاله المتمردين في سبيل العزة والكرامة . ان اكثر ما اثار مخيلة الشعب المصري في تاريخه الحديث ابطاله الذين تمردوا حتى حين بدا الانتصار مستحيلا . واذا ما تأملنا في منجزات حكام مصر الذين اثاروا مخيلة الشعب المصري من امثال عرابي وزغلول وعبد الناصر ، نجد ان الفضيلة الاولى لهؤلاء الحكام هي انهم تحدوا قوى الظلم رغم جبروتها وبصرف النظر عن احتمالات النصر او الفشل .

ثاني عشر : القيم العمودية والقيم الافقية

تتصف الثقافة العربية ايضا بوجود صراع بين القيم العمودية التي تنتظم العلاقات الانسانية بموجبها على اساس التفاوت في السلطة والنفوذ والوجاهة والاسبقية ، وبين القيم الافقية التي يتم بموجبها التفاعل على اساس المساواة والزمالة والرفقة والاخوة . بكلام آخر ، هناك صراع قيم التنظيم الاجتماعي الهرمي وقيم التنظيم الاجتماعي الديمقراطي . ومع ان القيم السائدة هي قيم عمودية هرمية ، الا اننا نشهد نشوء ايديولوجية مضادة تدفع بالاتجاه المعاكس نحو قيام ثقافة تجارب

---

(٦٨) انظر : S. Penrose, *That They May Have Life: The Story of A.U.B.* (Beirut: American University of Beirut, 1970).

التمييز وتلغي الامتيازات وتثبت قيم المساواة في الحقوق والواجبات والفرص وتطبق القوانين والمعايير على الجميع بمعزل عن خلفية الافراد والجماعات .

ان القيم العمودية تسيطر في العائلة حيث يكون التفاوت على اساس الجنس والعمر ، وفي المدرسة ومؤسسات العمل والنقابة والحزب والمنظمة والجمعية والنظام السياسي حيث تسود القيم السلطوية . في مثل هذه العلاقات تنتهي الحرية مهما قيل عن وجود نظام وانتخابات وحقوق نظرية ، وحيث تسود الطبقية والهرمية والقيم العمودية ، لا مجال لقيام حرية حقيقية ، وذلك لاسباب عديدة منها :

١ ـ عدم تساوي الفرص بين الذين يحتلون مواقع فوقية والذين يحتلون مواقع دونية .

٢ ـ في المواقع الفوقية تتوفر للانسان مجالات واسعة لتنمية مواهبه وطاقاته على عكس المواقع الدونية التي تقتل المواهب وتعطل الامكانيات .

٣ ـ ان درجة طموح الانسان تتوقف على مواقع الافراد في البنى الاجتماعية ولا تولد معه في الاساس .

٤ ـ ان موقع الانسان يحدد الى درجة بعيدة مدى قدرته على التأثير في النظام العام . من هنا ان الانتخابات النيابية في المجتمعات الطبقية او الرأسمالية الديمقراطية ، لا تعني ان الذين يحتلون مواقع دونية سيتمكنون حقا من التأثير في مسرى النظام لمجرد ممارسة حقوقهم الانتخابية .

ثالث عشر : قيم العدالة والرحمة

لان المجتمع العربي مجتمع طبقي هرمي تسيطر فيه المفاهيم التقليدية الدينية ، نجد ان قيم الرحمة والاحسان والتصدق اكثر رسوخا في الثقافة العربية من قيم العدالة والمساواة . ان قيم الاحسان هي اعتراف ضمني بـ « طبيعية » التفاوت في الفقر والغنى ، والقوة والضعف ، والوجاهة والتبعية . بل ان فكرة الاحسان بحد ذاتها ترسّخ (بقصد او غير قصد وبصرف النظر عن الدوافع اكانت دوافع نبيلة ام غير نبيلة) التفاوت الطبقي وتضعف احتمالات نشوء وعي طبقي . المحسن يشعر انه قام بواجبه فيتغلب على احساسه بالذنب وينعم بخيرات الدنيا دون نقاش ومواجهة ونقد ذاتي ، بل ينتظر ـ بسبب شعوره انه ضحى بالقليل مما عنده ـ ان يعوض الله عليه في هذه الحياة والحياة الآخرة . ولا ينسى الفقير ان يذكّره بذلك فيقول له « الله يعوض عليك » . وفوق هذا ينشأ عند المحسن قناعة بان ما حصل عليه من غنى واملاك ومقتنيات يعود لمواهبه الفذة وجهاده وكفاحه وسهره ، وبان فقر الفقير انما يعود لقلة مواهبه وطموحه ونشاطه . يضاف الى ذلك ان العقل النقدي عند المحسن يضعف الى درجة لا يستطيع عندها ان يميز بين الحقوق والامتيازات ، فيعتبر امتيازاته حقوقا ويعتبر حقوق الفقير امتيازات .

وماذا يحدث للانسان الذي يتلقى الاحسان في ظل قيم الرحمة ؟ النتائج عديدة وكلها ترسخ واقعه الهزيل واللا انساني :

١ ـ يعبر عن امتنانه للمحسن وللمجتمع الذي لا يخلو من المحسنين وللنظام الذي علّم الرحمة .

٢ ـ يصبح تابعا للمحسنين اليه ومواليا ونصيرا .

٣ ـ ينمو فيه حس الاتكال او تخف عنه الضغوط التي كان يمكن ان تضطره للكفاح والنقمة على اوضاعه .

٤ ـ يستبطن الاحساس بالذل لمجرد انه موضوع الاحسان فيفقد كرامته واباءه .

هذه النتائج وغيرها ترسّخ الواقع اللاانساني وتسهم في الابقاء على النظام الطبقي الهرمي وتخفف من الاحساس بالظلم التاريخي ، وتمكّن اهل النظام من تسويغ الواقع وتغطية التناقضات .

واننا نشهد في المجتمع العربي منذ بدء النهضة قيام ثقافة مضادة تشدد على العدالة الاجتماعية اكثر مما تشدد على الاحسان ، فيصبح من حق الانسان على مجتمعه ان يؤمّن له النظام والترتيبات والمناخات التي يحقق فيها ، وبظلها ، مواهبه وامكانياته وتتوفر له الفرص للكفاح وتحسين اوضاعه ويتمتع بما يتمتع به الآخرون .

وقد بدأت قيم العدالة تتبلور تدريجيا من خلال الكفاح الوطني ضد الاستبداد العثماني ثم الاستعمار الغربي والاستعمار الجديد بعد الاستقلال . لذلك نجد كما سبق واظهرنا ، ان الحركات الوطنية تزداد تفهما للتناقضات الطبقية ، ولأثر البنية الطبقية في القهر القومي ، وللتحالف بين الطبقات الحاكمة وقوى الاستعمار . من هنا ان الايديولوجية الاشتراكية اصبحت الى حد بعيد ، جزءا لا يتجزأ من الايديولوجية القومية . وحتى في الدين نجد ميلا لاعادة مفاهيم الرحمة بحيث تنسجم مع قيم العدالة لا قيم الاحسان .

واننا ننتظر ان تزداد حدة الصراع حتى تسود قيم العدالة ، ولكن الصراع سيكون مكلفا وطويلا وشاقا .

خاتمة

ان الثقافة العربية في حالة تناقض وصراع وصيرورة . وقد حاولنا اظهار حدة هذا الصراع في مجالات وتيارات او اتجاهات قيمية عدة . ما نريد ان نلفت النظر اليه هنا تكامل هذا الصراع ، اذ ان التحليل فرض علينا ان نركز نظرنا خلال هذا الفصل على موضوعات محددة .

قلنا ان هناك صراعا بين قيم القدرية وقيم الارادة الحرة ، وبين القيم السلفية والقيم المستقبلية ، وبين قيم الابداع وقيم الاتباع ، وبين قيم القلب وقيم العقل ، وبين قيم الشكل وقيم المضمون ، وبين القيم الجمعية والقيم الفردية ، وبين قيم العار وقيم الذنب ، وبين قيم الانغلاق

وقيم الانفتاح ، وبين القيم العمودية والقيم الافقية ، وبين قيم الطاعة وقيم التمرد ، وبين قيم الاحسان وقيم العدالة .

ان اظهار الصراع بين كل هذه الاتجاهات منفردة او بمعزل عن بعضها البعض لا يكفي ، ولا بد لنا من تبيان جوانب التكامل فيما بينها .

ويمكننا ان نفعل ذلك عن طريق التمييز الذي توصلنا اليه في مطلع هذا الفصل بين الثقافة السائدة ، والثقافات الفرعية ، والثقافة المضادة .

ان الثقافة السائدة هي الثقافة التي ترتكز على القيم القدرية والسلفية والعمودية وعلى قيم الاتباع والشكل والانغلاق والعار والاحسان . اما الثقافة المضادة فتقوم على القيم المستقبلية والاختيارية والابداعية والانفتاحية والافقية ، وقيم العدالة والانفتاح والشعور بالذنب والنقد الذاتي والمواجهة . وتوازن الثقافة المضادة ما عدا ذلك بين قيم العقل والقلب ، والمضمون والشكل ، والجمعية والفردية ، والاصالة والحداثة .

ويتوسط هذا الصراع الحاد بين الثقافة السائدة والثقافة المضادة ثقافات فرعية ليبرالية تطلق على نفسها القاباً عدة ، ولكنها في صميمها وعلى الاغلب ثقافة اصلاحية جزئية لا بد لها في الحل الاخير من ان تقف الى جانب هذه او تلك .

نستنتج من كل ذلك ان القيم التقليدية لا تزال هي الغالبة في الثقافة العربية ، ولكن هذه الغلبة ليست هي التي تحدد هوية العرب الثقافية . ان ما يحدد هوية العرب الثقافية خاصة في هذه المرحلة الانتقالية ، هو الصراع بين اتجاهات قيمية متناقضة . مثل هذا الوضع قائم ايضا في الحياة الابداعية وفي النقاش الفكري ، كما سنرى في الفصلين التاليين .

الفصل العاشر

الثقافة الابداعية: الاتجاهات الادبية وعلاقتها بالواقع الاجتماعي

مقدمـــة

وصفنا المجتمع العربي بأنه مجتمع تعبيري بمعنى انه عبّر بعفوية فائقة عن مكنوناته الداخلية ورؤيته للعالم ، بالادب والرسم والغناء والرقص والمسرح والسينما والهندسة المعمارية وزخرفة الاواني المعدنية والخشبية والحلي والمنسوجات وغيرها من وسائل التعبير الفني ، قديماً وحديثاً . وقد تجلت في ذلك كله حياة العربي بتنوعاتها الهائلة ، وبحثها وكفاحها في مجاهل العالم وتفاعلها مع الواقع .

ان ما يهمنا في هذا الفصل هو ان نركّز على الاتجاهات الادبية المعاصرة من حيث علاقتها بالواقع الاجتماعي ، اكثر مما يهمنا ان نتتبع تطور الفنون بشكل عام . ولذلك فإننا نرى انه يمكن تحليل الادب (وخاصة الرواية) من زاوية علم الاجتماع ، فنقول ان له اربع وظائف اساسية على الاقل بالاضافة الى اهميته الفنية : كحقل بديل (مثله مثل الفلسفة والعلم) يبحث في سلوك الانسان ؛ كظاهرة او نتاج اجتماعي يعكس الواقع ؛ كتعبير عن مكنونات الكاتب فينفّس عن ازماته ويتسامى على ذاته وواقعه ؛ وكنظام اتصال بين الكاتب والقارىء فيؤثر في الوعي الانساني[1] .

من حيث وظيفته الاولى ، يمكن اعتبار الادب مثل اي حقل آخر (كالفلسفة والعلم) يبحث في طبيعة سلوك الانسان ؛ فتصف الاعمال الادبية (كالرواية) الواقع الانساني بأعمق وادق ابعاده وفي اطاره التاريخي والاجتماعي بكل شموله . لذلك نستطيع مثلاً ، ان نتعرف الى واقع المجتمع المصري من خلال الرواية اكثر مما نستطيع ان نفعل ذلك من خلال مجمل الدراسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي اجريت حول مصر .

---

(١) انـظر : Halim Barakat, *Visions of Social Reality in the Contemporary Arab Novel* (Washington, D.C.: Georgetown University, Center for Contemporary Arab Studies, 1977), pp.1-3.

ومن حيث وظيفته الثانية، يمكننا تحليل الاعمال الادبية مثل اي ظاهرة او نتاج اجتماعي ، او اي ظاهرة موضوعية اخرى في المجتمع . ان ظهور الرواية في المجتمع العربي خلال القرن الاخير يتصل بالتطورات الاجتماعية والاقتصادية ، وليس غريباً ان لعدد الروايات وسعة انتشارها علاقة طردية بالازمات الوطنية العامة وتزايد حجم الطبقة الوسطى ، فيصبح من الضروري ان نفهم التجربة الفنية في اطار التجربة الاجتماعية .

وللعمل الادبي وظيفة ثالثة من حيث كونه تعبيراً عن الذات، بل هو عملية اكتشاف ووعي واكتفاء ذاتي مما جعل البعض ، كفرويد مثلاً ، يصف القصيدة بأنها حلم نحقق من خلاله رغباتنا المكبوتة فتكون عملية الخلق الفني عملية تسامٍ وتجاوز وتنفيس عن همومنا وحرماننا (Catharsis) . يضاف الى ذلك ان القارىء يختبر التجربة ذاتها التي عاشها المؤلف ، وبقدر ما يزداد الشبه بين التجربتين يتوحد القارىء بالعمل الفني .

وللعمل الادبي ، اخيراً ، أثره المباشر وغير المباشر بالواقع ، ولا يقتصر هذا الاثر على تصوير الواقع كما هو ،بل يتعداه الى تغييره عن طريق تغيير الوعي او عن طريق تشكيل وعي جديد . ان سر عظمة الكتّاب الكبار هو انهم يتحسسون معاناة الانسان تحسساً صادقاً ،وبقدر ما يعبرون عنها بصدق وباسلوب فني متفرد يكون تأثيرهم في تشكيل وعي جديد ، وفي حض القارىء على الالتزام والفعل .

ان لتحديدنا وظائف العمل الادبي هذه اهمية خاصة ، كما سنرى ، في تصنيف الاتجاهات الادبية العربية المعاصرة وتقييمها. انما قبل ان نفعل ذلك لا بد من الاشارة الى بعض ملامح تطور الثقافة الابداعية منذ بدء النهضة في منتصف القرن التاسع عشر .

اولاً : تطور الثقافة الابداعية

ان الثقافة الفنية انبثاق عن الواقع وفعل خلاق به في آن معاً ، فتتطور بتطوره كما تؤثر في تكونه الدائم . ولأن الانسان في المجتمع العربي قريب من الطبيعة ومن الآخرين ، جاء الفن انبثاقاً عن الارض والماء والضوء وعن العلاقات المتشابكة والرغبة في الانسجام معها وتغييرها والتغير بها ، فلم يقصد بالدرجة الاولى ، الى قهر العالم والسيطرة عليه بل الى اعادة تكوينه وتكونه هو بالذات به .

وبسبب كل ذلك كان هذا التنوع الهائل في الثقافة الفنية . صحيح ان الثقافة الفنية في المجتمع العربي تمحورت حتى بدء النهضة ولفترة بعد ذلك، حول الادب وخاصة الشعر ، ولكنها عرفت جميع انواع الفنون الاخرى . وفي كل فن تنوعت الاتجاهات حسب الانتماء للثقافة السائدة او للثقافات الفرعية ضمنها ، او للثقافة المضادة ، ولثقافة النخبة او للثقافة الشعبية .

لننظر اولاً في تنوع الفنون في الثقافة العربية . منذ القدم حصل التمحور حول الكلمة ،

ونقصد بها هنا على صعيد الفن الآداب من شعر ونثر . وحتى بدء النهضة ولفترة بعد ذلك (الربع الاول من القرن العشرين) كان الشعر هو الانشغال الفني الاساسي ، خاصة في ثقافة النخبة والثقافة السائدة . لذلك كانت دراسة الادب العربي تعني ولا تزال ، دراسة الشعر بدءاً من الجاهلي فالاموي فالعباسي فالمعاصر. ولأن التراث الادبي في اساسه هو التراث الشعري ، تقدم الشعر في بدء النهضة على انواع الآداب الاخرى ، ولكنه أثقل ايضاً بهذا التراث ، فغلبت هذه المساجلات السطحية حول الشعر القديم والشعر الحديث والفروقات بينهما على مستوى الشكل والقافية والوزن بشكل خاص، فسمي الشعر احياناً قديماً لمجرد تمسكه بالقافية والوزن وحديثاً لمجرد رفضهما .

وقد بدا الشعر في اوائل عصر النهضة تقليدياً ،فكان الشاعر ينسج على منوال احد الشعراء التقليديين في الوزن والقافية والصورة واللغة والمعاني والموضوعات ، وصنف الشعر كما كان يصنف في السابق بين شعر غزل ومدح وهجاء ورثاء وحكمة وخمرة . وجاء الشعر وصفاً اكثر منه تأملاً في الحياة ، ومنعزلاً عن تجربة الشاعر الوجودية اكثر منه التصاقاً بها ، وتعليمياً اكثر منه مشاركة في عملية الخلق ، ومجموعة من الموضوعات والابيات اكثر منه وحدة فنية متكاملة متنامية ، وتلاعباً بالكلام اكثر منه معاناة ، ونظماً او صياغة اكثر منه خلقاً ، وتكراراً اكثر منه تفرداً . واستمر هذا التيار التقليدي حتى الوقت الحاضر . ومقابل هذا التيار وعلى النقيض الآخر ، نشأ الشعر الحديث الريادي الذي رفض التقليد وشدّد على التجارب الذاتية والصور المستحدثة واللغة الحية والاستكشاف في متاهات العالم الغامض ووحدة القصيدة الفنية والمعاناة والتطلع المستقبلي والتفرد حتى العزلة عن جماهير القراء . وبين هذين النقيضين نشأ تيار ثالث ينطلق من التراث والواقع المعاصر معاً فكان استمراراً وابداعاً جديداً .

لقد عرّف أدونيس الشعر الجديد بأنه رؤيا « والرؤيا ، بطبيعتها ، قفزة خارج المفهومات السائدة » ، ووصف الشعر الحديث بأنه نبوة و« تجاوز وتخط وتمرد على الاشكال والطرق الشعرية القديمة وتعبير عن قلق الانسان وخلق متميز متفرد وكشف غامض يتخطى . . . العالم المغلق المنظم »[٢] .

ومن هذا المنطلق ، ترى خالدة سعيد ان الحداثة في الادب بدأت تباشيرها « مع التطلعات الاولى لانتزاع التعبير من اسر المطلق والنظر اليه كفاعلية تاريخية » . وان تحرير التعبير هذا يفترض « رفض التقليد . . . اي القول بشكل فني ثابت او شكل سابق على العمل الفني فيكون الابداع معركة داخل ساحة اللغة والموروث، ويكون المجددون هم الذين يهيئون للتراث الاستمرار والحيوية ، لا اولئك الذين يحنطونه بالتكرار والتقليد ، وتكون الحداثة انتقالاً من الوصف الى الكشف فالوصف فعل محافظ واعادة انتاج لموجود مسبقاً . اما الكشف فهو تجاوز للمثال وصيرورة دائمة »[٣] .

---

(٢) ادونيس [علي احمد سعيد]، زمن الشعر، ط ٢ (بيروت : دار العودة ، ١٩٧٨) ، ص ٩ .

(٣) خالدة سعيد، حركية الابداع : دراسات في الادب العربي الحديث (بيروت : دار العودة ، ١٩٧٩) ، ص ٩ ـ ١٥ .

ولم تثقل الرواية والقصة القصيرة والمسرح والرسم وغيرها من الفنون بالتراث القديم كما اثقل الشعر ، فلم تصنف بالحدة ذاتها بين قديم وحديث . . ويعود ذلك لأن هذه الفنون لم تكن تعتبر جزءاً أساسياً من التراث الثقافي النخبوي رغم انها كانت موجودة ومنتشرة ، فجاءت البدايات الاولى في عصر النهضة تقليداً ، ليس للفنون العربية الكلاسيكية بل للفنون الغربية .

رغم تراث **الف ليلة وليلة** وحكايات **كليلة ودمنة** و**رسالة الغفران** و**حي بن يقظان** واقاصيص **الاغاني** و**مقامات** الحريري والهمذاني (التي قلّدها ونسج على منوالها محمد المويلحي في **حديث عيسى بن هشام** وحافظ ابراهيم في **ليالي سطيح**)، اعتبرت الرواية والقصة منذ البدء فناً جديداً ، فترجمت النماذج الغربية وقلدت تقليداً فجاً . ومما ساعد على نشوء الرواية والقصة ديناميكية النهضة بحد ذاتها. فقد دعت الحاجة بعد انهيار النظام العثماني وقيام مرحلة عابرة الى البحث في طبيعة النهضة واسسها الاجتماعية والسياسية ، ووجد المفكرون الاول ان الاسلوب الانسب لنشر افكارهم هو الرواية والقصة . ثم ان نشوء الصحافة والمجلات دعا بدوره للاهتمام بهذا الفن الجديد . هذا ما يبدو لنا من خلال استعراض **الجنان** لبطرس البستاني و**المقتطف** و**لسان الحال** ، و**حديقة الاخبار** و**الاهرام** و**الهلال** وغيرها مما بدأ في النصف الثاني من القرن التاسع عشر .

وكان بين اوائل كتاب القصة(٤) سليم البستاني (١٨٤٨- ١٨٨٤) الذي نشر في مجلة **الجنان** التي اصدرها والده بطرس البستاني في اول سنة ١٨٧٠ ، عدة قصص منها : **الهيام في جنان الشام** (١٨٧٠) ؛ **زنوبيا** (١٨٧١) ؛ **اسماء** (١٨٧٣) ؛ **بنت العصر** (١٨٧٥) ؛ **فاتنة** (١٨٧٧) ؛ **سلمى** (١٨٧٨- ١٨٧٩) ، و**سامية** (١٨٨٢- ١٨٨٤) ، وهي قصص مليئة بالاحداث والمغامرات والمفاجآت الصاخبة ، وتكثر فيها المواعظ والتعليقات المباشرة والابحاث الاجتماعية المفصلة حول موضوعات محددة مثل الحب والعادات والقيم ، وتنتهي بخاتمة سارة بعد سلسلة من العذابات والمآسي المفتعلة .

وبين كتاب القصة هؤلاء جرجي زيدان (١٨٦١- ١٩١٤) الذي كتب عدة قصص تاريخية مستوحاة من التاريخ العربي الاسلامي منها : **فتاة غسان** (١٨٩٦) ؛ **عذراء قريش** (١٨٩٨) ؛ **غادة كربلاء** (١٩٠٠) ؛ **الحجاج بن يوسف** (١٩٠١) ؛ **فتح الاندلس** (١٩٠٢) ؛ **شارل وعبد الرحمن** (١٩٠٣) ؛ **ابو مسلم الخرساني** (١٩٠٤) ؛ **العباسة اخت الرشيد** (١٩٠٥) ؛ **عبد الرحمن الناصر** (١٩٠٩) ؛ **فتاة القيروان** (١٩١١) ؛ **صلاح الدين ومكائد الحشاشين** (١٩١٢) ، و**شجرة الدر** (١٩١٣) . ولم يكن يهم زيدان الجانب الفني الادبي بقدر ما كان يهمه عرض التاريخ العربي باسلوب قصصي .

ثم هناك فرح انطون (١٨٧٤- ١٩٢٢) الذي نشر قصصاً حملها افكاره الاجتماعية

---

(٤) انظر : محمد يوسف نجم ، القصة في الادب العربي الحديث، ١٨٧٠- ١٩١٤، ط ٣ (بيروت : دار الثقافة، ١٩٦٦) ، و
Matti I. Moosa, *The Origins of Modern Arabic Fiction* (Washington, D.C.: The Three Continents Press, 1983).

والفلسفية ومنها : **الدين والعلم والمال او المدن الثلاث** (١٩٠٣) ؛ **الوحش الوحش الوحش او سياحة في ارز لبنان** (١٩٠٣) ، **واورشليم الجديدة او فتح العرب بيت المقدس** (١٩٠٤) . وهذه القصص اقرب الى المقالات الاجتماعية التي تنتقد الاوضاع السائدة وتبحث في اقامة نظام جديد يقوم على العلمانية والاشتراكية .

ويختتم هذه المرحلة ويتجاوزها ممهداً لقيام مرحلة جديدة ، جبران خليل جبران (١٨٨٣ـ ١٩٣١) الذي كتب عدة قصص وروايات وازن فيها بين القص والتأمل والاحداث ، ومنها اقاصيص : **الارواح المتمردة** (١٩٠٨) ؛ **عرائس المروج** (١٩٠٦) ، **والاجنحة المتكسرة** (١٩١٢) . وقد شكلت كتابات جبران ، بأسلوبها الجديد ولغتها وموضوعاتها ، بداية الادب العربي الحديث والثقافة المضادة الجديدة .

ومر المسرح في مرحلة مشابهة قبل ان يصبح اسلوباً ادبياً معترفاً به من قبل نقاد الادب ومؤرخيه . لقد جرت عدة محاولات في ترجمة المسرحية وكتابتها وتأسيس الفرق التمثيلية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر (من قبل مارون نقاش ، وابي خليل القباني وجورج ابيض ونجيب الريحاني وغيرهم) ولكنها ظلت تعتبر عملاً للتسلية ووسيلة لنقل الافكار والوعظ وشكلاً مستعاراً ، الى ان اهتم بها كبار الكتاب فألف فيها مسرحيات شعرية : احمد شوقي (**مجنون ليلى ومصرع كليوبترة** وغيرهما) وتوفيق الحكيم (**شهرزاد واهل الكهف**) وسعيد تقي الدين (**لولا المحامي وحفنة ريح ونخب العدو والمنبوذ**) . وفيما كانت المسرحية عملاً مجرداً ذهنياً تقرأ اكثر مما تُمثل عند توفيق الحكيم ، اصبحت عملاً مسرحياً يمثل بالدرجة الاولى ويفقد بعض رونقه بمجرد القراءة عند سعيد تقي الدين ونعمان عاشور ويوسف ادريس وألفرد فرج وسعد الله ونوس . وازداد المسرح تنوعاً في تياراته واهتماماته حتى اصبح يشكل منذ الخمسينات من القرن العشرين (على الاقل) جانباً مهماً من جوانب الثقافة الفنية العربية المعاصرة . وقد تميز المسرح بامكانية تقربه من جماهير الشعب والتأثير بهم كما سنرى فيما بعد حين نستعرض التيارات الادبية . وربما بدأ المسرح يعتبر فناً ادبياً مهماً عندما بدأت تخافه الحكومات اذ ادركت انه يهدف الى ابعد من تسلية الجماهير فحاربته ، فيما لجأت اليه القوى الوطنية المعارضة الملتزمة بالتغيير[٥] .

ومع ان الرسم فن جديد في الثقافة العربية ، فإنه يعود بعيداً حتى اقدم الحضارات خاصة في مصر والهلال الخصيب . وفيما يتعلق بالثقافة العربية بالذات بعد ظهور الاسلام ، كثيراً ما يقال ان الدين منع التصوير وتمثيل اشكال الانسان والحيوان ، فلجأ الفنان العربي الى الزخرفة والتجريد والرسم بالخط . تعرض الرسام والناقد الفني العراقي نزار سليم لهذا الموضوع ، فقال ان عدداً من الباحثين روّجوا للفكرة السائدة ان الاسلام منع التصوير ومنع التماثيل مغفلين «عن قصد او غير

---

(٥) للتعرف على تطور المسرح العربي، انظر : محمد يوسف نجم ، **المسرحية في الادب العربي الحديث، ١٨٤٧ـ ١٩١٤** (بيروت : دار بيروت للطباعة ، ١٩٦٧) ، وعلي عقلة عرسان ، **الظواهر المسرحية عند العرب: دراسة** (دمشق : اتحاد الكتاب العرب، ١٩٨١) .

قصد ، ان الفنان العربي ، منذ الجاهلية ، قد عرف صناعة التماثيل والاصنام وحذقها . ولم يرد في القرآن الكريم ، في حقيقة الامر ، ما يمنع او يحرم تصوير الكائنات الحية . وعمل التماثيل بصورة مباشرة ، وان ما ورد يقتصر على فكرة التشبه ومحاكاة قدرة الله عز وجل في الخلق والاشراك به في عبادة الاصنام . وقد وردت بعض الاحاديث النبوية بهذا الخصوص ، وكانت هذه الاحاديث مجالاً لاجتهادات الفقهاء . . . مما سهل على الفنان العربي الاستمرار على تحقيق حلمه الملون ، يداور هذه الاقاويل والتأويلات عبر التجريد الحرفي والزخرفة الهندسية التي هي من صلب تأملاته ، وعن طريق اغفال البعد الثالث في رسم الطبيعة بواقعية جديدة . . . فحدد الاشكال بخطوط انيقة ، وسطح الالوان ، ومزج الحرف بالزخرفة النباتية والتشكيلات الهندسية ، واستعمل ماء الذهب في منمناته ورسومه »[٦] .

وتوصل الى النتيجة ذاتها الكاتبان المغربيان عبد الكبير الخطيبي ومحمد سجلماسي في كتابهما بهاء الخط الاسلامي ، مستخلصين انه مهما كانت الاستنتاجات النظرية ، فالفن الاسلامي يشمل عدة رسوم للحيوان والانسان ، وكان للخليفة المنصور في القرن الثامن منحوتة في قصره . ثم ان هناك مخطوطات عديدة تحمل رسوماً تصويرية من انسان وحيوان ونبات وبيانات علمية . ثم ان الرسم بالخط ليس مجرد زخرفة وتزيين ، فهو يحرر الفن من تلك العلاقة الوظيفية للغة ، فيحولها من مجرد وسيلة نقل الرسائل الى عمل فني يستولي على اعماق الانسان ويبعثه على التأمل والتوحد ببهاء الكون والحياة . ان الرسم بالخط ليس نسخاً او تزييناً بل فعلاً ومشاركة في عملية خلق الواقع . وقد اعتبر الخطاطون العرب الكبار ان الرسم بالخط هو « هندسة الروح » ، و« تمجيد لوجه الله الخفي » انطلاقاً من مفاهيم الظاهر والباطن في التراث الصوفي ، و« احتفال بالقداسة » . ثم ان للخط علاقة وثيقة بالتجويد ويرمز للانسجام الكوني وكمال الله« كما يبدو من الخط المستقيم والمنحرف ، فصورة الانسان مساوية للخط المستقيم ، وصورة الحيوان للخط المنحرف »[٧] . ويقول نزار سليم ان الرسم العربي « جمع بين المطلق والمادة ، بين انطباق السماء الواسعة على الصحراء الممتدة في قوس الافق الوهمي الملون . . . وكان للفكر الاسلامي الاثر الاكبر في خلق فن متميز عن بقية فنون العالم »[٨] .

وفي الفن الحديث تنوعت التيارات الفنية ومرت في مراحل عدة من تقليد الفن الغربي الى العودة الى الحضارات المصرية والسومرية والبابلية والآشورية والى الخط العربي . وفي جميع هذه الحالات تميز هذا الفن المعاصر بالبحث في الخارج والداخل وبالتطلع نحو الملأ الاعلى والنظر بالارض او الانبثاق عنها والشعور بها انثى وولادة وخصباً كما يتضح في منحوتات ورسوم منى سعودي التي اكدت اعمالها على ان « الشكل بيت الحياة » ، لأن الشكل عندها ، كما تقول خالدة سعيد ، « ليس لحظة من لحظات الحركة ، بل هو مبدأ الحركة » ومنحوتاتها « حين لا تكون منبثقة من الارض وامتداداً لها ، تتجه نحوها اتجاه الجذر الى مستقره »[٩] .

---

(٦) نزار سليم ، الفن العراقي المعاصر (بغداد : وزارة الاعلام ، ١٩٧٧) ، ص ٢٢ ـ ٢٣ .

(٧) Abdelkebir Khatibi and Mohammed Sijelmassi, *The Splendour of Islamic Calligraphy* (London: Thames and Hudson, 1976), p. 198.

(٨) سليم ، الفن العراقي المعاصر ، ص ٢٤ .

(٩) منى السعودي ، رسوم ومنحوتات (بيروت : غاليري اليسار ، ١٩٨١) .

ويتجلى الصراع ، الى حد ما ، بين القديم والحديث في الرسم كما تجلى في الشعـر رغم الاستمرارية والتكامل . يقول كمال بلاطة[١٠] ان طلاب الفن العرب قصدوا اوروبا بعد الحرب العالمية الاولى فكان ذلك مؤشراً الى قيام رغبة بالتحرر من التقاليد وتطور الفن العربي الحديث منذ ذلك الحين في ثلاث مراحل متداخلة . في المرحلة الاولى اندمج الفنان العربي مع استاذه وكان التقليد اقصر طريق الى ذلك رغم ان بعض الرسامين العرب في هذه المرحلة كانوا ينظرون نظرة رومنطيقية للوطن واساطيره ، فتناولوا الريف والبداوة ولم يختلفوا بذلك عن المستشرقـين الذين ينظرون الى الحياة العربية من خارجها . وفي المرحلة الثانية التي لا تتغير جوهرياً عن الاولى ، حاول الرسام العربي ان يستعمل الاساليب الفنية التي استعارها للتعبير عن بحثه عن هويته القومية ، فبرزت ملامح بطولات عربية في اعمال الفنانين العرب ، وبدأت المرحلة الثالثة بانتهاء الحرب العالمية الثانية وعودة بعض الفنانين العرب مثل الفنان العراقي جواد سليم (١٩١٩- ١٩٦١) الى البلاد والبحث داخل الحياة العربية عن مرئيات جديدة . وقد نقب هؤلاء الفنانون ليس في التراث الاسلامي بل في الحضارات القديمة في المنطقة ، والتي تعود في بعض الحالات الى اربعين قرناً . وتنوعت التيارات في هذه المرحلة بين مدارس تصويرية تنتقي موضوعاتها من الواقع القومي ومدارس تجريدية غريبة عن المنطقة ، وذلك في عدد من البلدان العربية . وقد عبر الفنانون عن تطلعاتهم بالكلمات والالوان والاشكال تعبيراً متنوعاً يؤشر باتجاه بدايات جديدة ، وهم يقفون على عتبة الحداثة .

هذه هي بعض ملامح تنوع الثقافة الفنية العربية بعد ان كانت تتمحور حول الشعر . ولكن تطور الثقافة العربية الفنية لم يقتصر على نشوء فنون جديدة كالرواية والقصة القصيـرة والمسرح والرسم . وربما كان اهم من ذلك قيام تيارات فنية جديدة نتيجة لقيام تحولات في علاقة العرب بالواقع ومواجهتهم لتحديات تاريخية قاهرة .

وقبل تناول الاتجاهات الادبية ، يجدر بنا ان نلفت النظر الى اهمية الفنون الشعبية وتميزها عن الفنون النخبوية . ونحن لن نتمكن من ان نعطيها حقها في هذا الكتاب بسبب قلة الدراسات حولها .

لا نشير هنا الى الحكايات والاشعار الشعبية (التي اعطيت بعض حقها بالدراسة) ، بل الى التقاليد الفنية في النسيج والبسط والحلي والنقوش والزخارف والازياء في القرى والبادية . ان اول ما يجب التأكيد عليه ، ان هذه الفنون الشعبية ليست تقليداً للفن البرجوازي في المدينة بل هي مستقلة وفريدة بفعل ارتباطها المباشر بحياة الناس والواقـع الاجتماعي والبيئـة . وهي تتصف ثانياً ، بتنوعها الغني وقدرة مبدعيها على انتهاج اساليب شخصية فريدة وارتجال تراكيب جديدة مستخرجة من عناصر تقليدية تعود الى ازمنة ساحقة في تراث الشعب ولا وعيه . وتمتاز ثالثاً ،

---

(١٠) Kamal Boullata, «Modern Arab Art: The Quest and the Ordeal,» *Mundus Artium*, vol. 10, no. 1 (1977), pp. 107-125.

بجمعها في آن معاً بين النافع والعملي المستعمل في الحياة اليومية ، والتوكيد على الانتماء الاجتماعي الى جماعات وطبقات محددة ، والتعبير عن الاهتمامات الدينية والنفسية والانسانية ، والابداع الفني الذي يقوم على الايقاع واللحن والانسجام وجودة الصنعة .

هذا بعض ما نتبينه ، مثلاً ، في دراسة قام بها المستشرق الهولندي بيرت فلينت (Bert Flint) الذي تبنى المغرب وعاش فيه منذ ربع قرن . وقد اهتم طيلة هذه المدة بدراسة الحلي والانسجة والبسط (الزرابي) والنقوش في جوامع القرى وتحليل رموزها ومدلولاتها الاجتماعية والنفسية والحضارية .

وقد وجد ان الحلي المغربية تُبرز في آن معاً ابدع مظاهر التراث العائد الى الفنون التخطيطية والتشيكلية ، واهم الابعاد الرمزية في البوادي والحضارة القروية . وتتنوع هذه الحلي تنوعاً كبيراً في اشكالها وصناعاتها ، وتكثر فيها رموز الجنس الانثوي والخصب والميلاد والتعاقب والصيرورة (كما في الاشكال الحلزونية) ، وهي في كل ذلك تصور الحياة وعلاقة الانسان بالعالم والارض واندماجه بالنظام الكوني ، وتداخل الاضداد وتجاوزها ، وعالم المرأة والاطفال ، وخصوبة الارض والمرأة ، والحياة النباتية والحيوانية . . . الخ . من هنا ورود صور تمثل امرأة تجلس القرفصاء (اي في حالة وضع) ، او تحمل زوبعة مخصبة (اي سحب غيث وبروق) ، وصور طيور (كثيراً ما يحل الطائر مقام صورة الانثى لعلاقته بالخصب والميلاد) ، ورسوم ميلاد الشمس وقد حملتها العصافير ، واشكال السمكة (التي تعبر ايضاً عن الخصب نظراً لوفرة بيضها ، وعن الماء كمصدر للحياة) والثعبان وغيرها .

واهتم بيرت فلينت بالفنون الشعبية كما تنعكس في المنسوجات والبسط التي تظهر خاصة القدرة الابداعية للناسجات (اغلب المنسوجات هي من ابداع النساء) وتعبر عن مغامرات الانسان نحو المجهول .

هنا ايضاً تأخذ التعبيرات الفنية طابعاً خاصاً بحضارة القرية والبادية وبشكل متميز عن المدينة . نجد في منسوجات المدينة مراكز وقوالب وبنيات ثابتة ذات اطر محددة ، مما يعكس وجود سلطات مركزية وحياة اجتماعية اقتصادية مستقرة لوقت طويل . مقابل ذلك ، ينعدم وجود نقطة مركزية في منسوجات القرى والبادية . وفي غياب مثل هذا التركيز تنجذب العين في حركة ذهاب واياب متأرجحة باستمرار متتبعة الخطوط الافقية والعمودية والمنحنية والمائلة . ان التركيب الفني في القرية والبادية لا يقوم على مبدأ التقابل ولا على مبدأ التركيز ، بل على مبدأ الحركة ذهاباً واياباً في عالم رحب غير محدود ، ودونما انفصال عن الطبيعة . ومن طريف ملاحظات بيرت فلينت ، ذلك الشبه بين القصيدة « الجاهلية » والمنسوجات البدوية ، فالتركيب هو مجموعة من الابيات في القصيدة مقابل خطوط متجاذبة متكاملة في المنسوجة . كذلك نجد في المنسوجات كما في الشعر ذلك الايقاع المستمد من الغناء والرقص الشعبيين .

ومقابل عملية التحكم الواضح في زخارف المدينة ، نجد ان المنسوجات تصور لنا نمو

الطبيعة ، فنشهد عاصفة فوق جبل وبذوراً تتفتح ازهاراً فثماراً ، فيما تتأصل الجذور في التراب وتوحي الخطوط بالحركة .

في هذه الفنون الشعبية القروية والبدوية المبنية على التعاون مع الطبيعة بدل محاولة السيطرة عليها وقهرها ، تلعب المرأة دوراً خلاقاً ، وترتجل تركيبات جديدة وشخصية دون الاستعانة برسوم موضوعة مسبقاً ، وإن كانت تستفيد من عناصر تقليدية ، فتقدم ثروة هائلة من الزخارف والتنوعيات حول موضوعة رئيسية .

يأتي كل ذلك نتيجة للوسط الاجتماعي الذي ينتج الفن ، فيختلف بين الناس الذين يعيشون حياة استقرار في ظل سلطة مركزية ، والناس الذين يعيشون في حالة انسجام مع الطبيعة وفي حالة تنقل وحركة وعدم استقرار .

ولذلك تكون تلك المبتكرات المدهشة التي لا تفصل بين الواقع والفن والعمل والابداع[11] .

ثانياً : اتجاهات في الادب العربي

بعد ان ألمحنا الى تطور الثقافة العربية الابداعية وتنوعها ، نريد ان نحاول الآن تحديد بعض اتجاهاتها العامة حسب مقاييس اجتماعية وفنية ، متجاوزين التصنيفات المألوفة بين قديم وجديد ، وملتزم وفن من اجل الفن ، وادب حياة وادب كتب ، وادب شعبي وادب نخبوي . . الخ. كذلك نريد ان نتجاوز تلك التصنيفات التي لا حد لها بين ادب وجودي وخيالي وواقعي ورمزي وملتزم وواقعي اشتراكي وغنائي . . . الخ.

نركّز في دراستنا هذه على تناول الحياة الابداعية في المجتمع العربي المعاصر من منظور علم اجتماع الادب، معتبرين ان الثقافة الفنية تخضع للتحليل العلمي دون اساءة بالضرورة الى الجانب الفني ، وان الفن لا يقل جدية في محاولة فهم المجتمع والانسان واكتناه اسرار الحياة ، فيتناولها في حالة صيرورة وتكوّن وتناقض . من هذا المنظور نحاول تحديد بعض الاتجاهات الرئيسية في الادب حسب المقاييس التالية :

١ ـ **رؤية الكاتب للواقع الاجتماعي**: فكل عمل فني يستند الى رؤية خاصة، هنا نتساءل هل يرى الكاتب الواقع في حالة تناقض وصراع وتحول ، ام يراه في حالة انسجام وتعاون واستكانة؟ كيف يصور الفنان الانسان في علاقته بالواقع؟ هل الانسان مغترب والى اي حد وما مصادر اغترابه

---

(١١) بيرت فلينت ، اشكال ورموز في الفنون المغربية (١٩٧٣)، ج ١ : حلي وخمسيات، ج ٢ : زرابي انسجة المغرب .

وكيف يحاول تجاوز اغترابه ام هو مندمج في الواقع وراض عنه ؟ ما هو موقع الانسان الطبقي وما هي تطلعاته ودرجة اهتمامه بالقضايا الاساسية ، وما هو موقفه من النظام العام ؟

٢ ـ **مفاهيم الكاتب للرموز والمؤسسات والقيم الانسانية الكبرى** : على هذا الصعيد نسأل ما هي مفاهيم الكاتب او العمل الادبي للدين والعائلة والطبقة والسياسة والمرأة والعدالة والحرية والحب والموت . . . الخ . ان هذه المفاهيم في رأينا ، ترتبط بالرؤ ية التي يحملها الكاتب للواقع الاجتماعي ، فتختلف عند الذين يشددون على التناقض عنها عند الذين يشددون على الانسجام .

٣ ـ **الاسلوب الفني** : هنا نسأل ما اذا كانت الكتابة محاكاة وتقليداً ام ابداعاً وتفرداً . والاسلوب الفني في رأينا ، يتصل برؤ ية الكاتب ومفاهيمه فنفترض ان الكاتب الذي يصف الواقع الاجتماعي في حالة تناقض وصراع وتحول ، اكثر ميلاً للاختبار والابداع والتفرد ، من الكاتب الذي يصور الواقع في حالة انسجام وتعاون واستكانة . كذلك يتصل الاسلوب الفني بمفاهيم الكاتب ، فالذي يحمل نظرة تقليدية للدين والمرأة يكون اكثر تمسكاً باللغة القديمة واساليبها التعبيرية .

على اساس هذاالمنهج التحليلي ـ اي منهج علم اجتماع الادب والفن ـ يمكننا ان نميز عدداً من الاتجاهات الادبية وغيرها من الفنون المعاصرة ، ومنها ما يلي :

١ ـ الادب التوفيقي .

٢ ـ الادب النقدي وهو على انواع :

أ ـ أدب اللامواجهة ؛ ب ـ ادب الخضوع ؛ ج ـ ادب التمرد الفردي .

٣ ـ الادب الثوري

١ ـ الأدب التوفيقـــي

ينطلق هذا الاتجاه الادبي من رؤ ية عامة تصوّر الواقع في حالة انسجام وتوازن ومصالحة ، متجاهلة التناقضات الاساسية والصراع المعلن والخفي . وهي في المجتمع العربي رؤ ية غيبية وجزء لا يتجزأ من الثقافة السائدة في منطلقاتها وغاياتها واهتماماتها واساليبها . وقد تنتقد هذه الكتابات او تصوّر بعض المشكلات ،ولكنها في الحلِ الاخير تدعم النظام الاجتماعي القائم وثقافته ، فتوفق بين الانسان وهذا الواقع الذي يعيشه بدلاً من ان تحرّض وتسهم في عملية تجاوزه وتحوله باتجاه واقع افضل .

أشملُ ضمن هذا الاتجاه الكثير مما يسمى الادب التقليدي ، ليس بسبب محاكاته الماضي واساليبه فحسب ، بل بسبب ارتباطه بالثقافة السائدة والنظام العام وتأثيره في ترسيخ الانسجام والتآلف والمصالحة بدلاً من التناقض والرفض والصراع . ولا يقتصر هذا الاتجاه على نوع معين من

انواع الادب او الفن بشكل عام ، بل نجده ممثلاً في كل منها ، في ذلك الشعر والرواية والرسم والسينما والموسيقى وغيرها . وبما ان الثقافة التقليدية تمحورت ، خاصة حول الشعر ، ربما يكون التيار التقليدي في الشعر العربي المعاصر هو الممثل الافضل والاكثر رسوخاً لتيار الفن التوفيقي .

تمثّل هذا الاتجاه التقليدي في عصر النهضة ، مثلاً ، باعمال البارودي وحافظ اللذين عملا على عودة واحياء القديم بالنسج على منواله . وقد اظهرت الناقدة خالدة سعيد ان الشاعر محمود سامي البارودي عاد الى لغة العصر العباسي وقلّدها من حيث البناء الصوتي ، وهندسة القصيدة ، والاغراض ، والموقف والنظر والقيم . فمن حيث البناء الصوتي جاءت قصائد البارودي على عروض الخليل وحافظت على وحدة الوزن والقافية . وفيما يتعلق بهندسة القصيدة ، قام شعره على وحدة البيت واستقلاله وعلى النظم . ومن حيث الاغراض الشعرية ، فقد بقيت ضمن الاغراض التقليدية التي عرفها الشعر العربي القديم من مديح وهجاء وفخر وغزل ورثاء وشكوى وفروسية ووصف وحكمة وزهد . . . الخ . ومن حيث الموقف والنظر ، جاء موقف البارودي من موضوعاته موقفاً ينفصل فيه الشاعر عن موضوعه ويصوره من الخارج عن طريق مقارنته بغيره ،محتفظاً بمسافة آمنة بين الرائي والمرئي . ومن حيث القيم ، جاء شعر البارودي تعليمياً وعظياً مباشراً . وفيما يتعلق بالالفاظ اختار البارودي ، منها اقربها الى الاجواء العباسية بل البدوية في احيان كثيرة[١٢] .

وكي لا نفهم ان الاتجاه التوفيقي هو مجرد اتجاه تقليدي كما بيّنا حتى الآن ، اود ان اركز أهتمامي على بعض اعمال عباس محمود العقاد (١٨٨٩ـ ١٩٦٤) وتوفيق الحكيم (١٨٩٨) .

حمل العقاد حملة عنيفة ضد « احياء وبعث » الشعر التقليدي الذي حمل لواءه البارودي وحافظ ، وتحالف في نقده اللاذع مع المازني وعبد الرحمن شكري ، معتبراً انهم يتجهون بالشعر « وجهة جديدة على اضواء ما قرأت في الآداب الغربية »[١٣] ، لمجرد ان يستعملوا لغة العصر دون ان يتوقفوا عن محاكاة الاقدمين في الرؤ ية والمواقف والمفاهيم . لا يكفي ان يصر الشاعر على التعبير عن روح عصره وامته ، اذ لا بد ان نتساءل ابعد من ذلك عن اي روح يعبّر . ان العصر والامة في حالة صراع ، فأين موقف الشاعر وما رؤ يته وما هو موقعه في هذه المعارك المحتدمة لتغيير الواقع ؟

من موقع تقليدي توفيقي ، يرفض العقاد العقل ويتمسك بالوجدان تماماً كما فعل توفيق الحكيم ، كما سنرى فيما بعد حين ميّز بين العقل والقلب ورفض الاول . اخذ العقاد ، كما يقول شوقي ضيف ، « موقفاً ثابتاً ازاء معرفة الحقائق الكونية » ، اذ كرر القول كثيراً بأن « الانسان لا يستطيع ان ينفذ عن طريق حواسه وعقله الى معرفة الحقائق الكونية التي يتوصل اليها عن طريق ما اسماه « الوعي الكوني » ، وهو وعي ينبع من الوجدان لا من الادراك الحسي ولا من الفكر العقلي ، ومن اجل ذلك كان كل ما قاله الفلاسفة عن الكون والذات العلية مدخولاً ، وينبغي رفضه ، لانهم يعتمدون في اقوالهم وآرائهم على العقل ، والعقل لا يستطيع

---

(١٢) سعيد، حركية الابداع: دراسات في الادب العربي الحديث، ص ٢٠ ـ ٢٦ .

(١٣) شوقي ضيف، مع العقاد، سلسلة اقرأ ، ٢٥٩، ط٢ (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٤) ، ص٩٧ .

النفوذ الى الحقائق الكونية المطلقة ، انما الذي يستطيع ذلك الوجدان . . . وقد جعله هذا الوعي الكوني يؤمن بوحدة الكائنات ووحدة الخلق فيها جميعاً ، ويبحث عن طريقة للوصول الى الحقيقة المطلقة التي تبدأ منها وتنتهي اليها اعمال الناس في الحياة » ، والى « الكمال المطلق وملكوت الكائن الاعلى »[١٤] .

من منطلق هذه الرؤية التي تشدد على « وحدة الكون » و« الوجدان » و« الشعور » وعلى « الكمال المطلق » و« الحقيقة المطلقة » وترفض « العقل » أو « الفكر » بَطُلَ الاستكشاف ، وتوصل العقاد الى قناعات سرمدية يكون من واجب الانسان دائماً ان يتقبلها وينسجم معها دون شك . لذلك جاء شعر العقاد تقليدياً رغم تهجمه على التيار التقليدي . لقد ظل في الواقع ينظم على صورة الشعر القديم بحجة « ان التجديد المنشود للشعر الحديث هو تجديد المضمون لا تجديد الشكل »[١٥] . ان الاسماء جديدة (كما يستدل من عنوان احدى قصائده « فينوس على جثة ادونيس ») ولكن الموضوعات هي هي . وقد جاءت قصائده موضوعات اكثر منها تجارب فردية متميزة ، فأعطاها العناوين التالية ونظم حولها ابيات وصفية كما لو انها موضوعات انشائية : « البحر » ، « الانسان والوحش » ، « السماء » ، « سوانح الغروب » ، « النوم » ، « السعادة » ، « الصبر » ، « صلاة عابد المال » ، « غيرة طفلة » ، « الشتاء في اسوان » ، « البدر في الصحراء » ، « زهر القرنفل » ، « حديقة البرتقال » ، « قدوم الشتاء » ، « الشيب الباكر » ، « الحرام والحلال » ، « وقار الشيخوخة » ، « غرام الصبا » ، « على ساحل البحر » ، « الحب المريب » . . . الخ .

ولأن العقاد ينطلق من مقولة « الحقيقة المطلقة » و« الكمال المطلق » و« الوحدة الكونية » و« الشعور » كبديل للعقل ، جاءت رؤيته سكونية تلغي التناقض والصراع . هذا ما تعكسه جميع اعماله الادبية ومفاهيمه للحب والمرأة . وللتدليل على ذلك نركّز اهتمامنا على روايته سارة (١٩٣٨)[١٦] ، التي رغم عنوانها لا نتعرف الى بطلتها الا من خلال وصف عشيقها الغيور لها ، كأنما لا وجود لها خارج خياله . تبدأ الرواية حيث انتهت فلا نمو في الاحداث والشخصيات والرؤية والمفاهيم ، وحتى الآراء هي هي ،جزء لا يتجزأ من هذا الثبات الكوني . القصة وصف تحليلي لمشاعر رجل غيور يتعذب في حبه وشكوكه وهواجسه ووساوسه المضطربة الصاخبة ، فيتخذ رقيباً يرصد تحركات صديقته ويتوصل الى قناعة دون دليل على انها تخدعه وتخونه فيكون الفراق النهائي .

ولغة القصة ـ كأحداثها وشخصياتها ومفاهيمها ـ لا تتطور رغم كل ما قرأه العقاد في الآداب الغربية ، ورغم قوله بضرورة تمثيل روح العصر والامة . حتى السجع لم يتحرر منه العقاد ، فتطالعنا اوصافه كما يلي (وكما لو انه يقرأ بصوت خطابي مرتفع فيتمتع بموسيقى الكلمات الرنانة اكثر مما يبحث مستكشفاً النفس الانسانية) :

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٥٩ ـ ٦٠ .

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٣١ .

(١٦) عباس محمود العقاد، سارة (القاهرة : دار الهلال، [د.ت.]).

ـ « كالذي يهرب من النمر ليبتلعه التمساح ، وكالذي يهرب من الرصاص لتنوشه الرماح »[١٧] . « يثقل عليه السقام ويتدانى منه شبح الحمام » ، و« الثمار على اشجارها بين غياضها وانهارها »[١٨] . « فلا هما هانئان بوئام ولا هما قادران على خصام »[١٩] . « وبين وجهها النضير وجسمها الغضير »[٢٠] .

كذلك تأتي عبارته جاهزة فتطالعنا باستمرار كما يلي : « أُخذ على حين غرة » ، و« على سبيل المزاح والمداعبة» ، و« انطلق . . . . خفيف الخطى موفور النشاط » . ثم هناك تكرار المرادفات مثل « عراك وصدام » و« سرور ومتعة وصفاء » . . . الخ .

وكما ان اسلوبه ساكن تقليدي ، كذلك نظرته الى المرأة التي تكاد تكون مرضية حاقدة ، الا انها قبل كل شيء آخر مرتبطة بنظرته الغيبية الثبوتية التي تشدد على « الكمال المطلق » و« الحقيقة المطلقة » و« الوحدة الكونية » .

في روايته سارة ، كما في كتابه حول المرأة في القرآن[٢١] ، ينطلق العقاد من مقولة تعتبر المرأة كائناً يتصرف بالغريزة وليس بالادراك والتنشئة والواقع الاجتماعي . حسب هذه المقولة ، المرأة تتصرف « بالفطرة بغير حاجة الى تعليم وتلقين »[٢٢] ، حتى « كأن نزواتها هي القسوة الدافعة »[٢٣] . وعندما تصيب في رأي او تصرُّف يكون صوابها « كصواب النحلة في بناء الخلايا »[٢٤] . ويصدر عن « نزعة طبيعية فيها، لا عن بحث ونقاش واطلاع . . لها فراسة نفاذة . . . يُعينها ذكاء موصول بالفطرة . . . اذ المعهود في المرأة انها تشعر ولا تفهم »[٢٥] . والمرأة حسب هذا المفهوم الثبوتي تشغلها « جواذب الجسد قبل ان تفقه معناها وتسمع بلمسها ومسماها »[٢٦] .

ولأنها تعيش على مستوى الفطرة ، لا بد لها من ان « تلقي كل اعتمادها على صاحبها حتى لتكاد تنظر بعينيه وتمشي بقدميه»[٢٧] ، فيصبح « احوج ما تحتاج اليه المرأة ان تجد رجلاً يرعاها في الغيبة والحضور »[٢٨] . وحسب مفاهيم العقاد « عمق المرأة وقدرتها على اجادة الرياء واخفاء ما في الطوية »[٢٩] لا يمنعها من

---

(١٧) المصدر نفسه ، ص ١٠٦ .
(١٨) المصدر نفسه ، ص ١٠٧ .
(١٩) المصدر نفسه ، ص ١٠٨ .
(٢٠) المصدر نفسه ، ص ١١٦ .
(٢١) انظر الفصل السادس من هذا الكتاب .
(٢٢) عباس محمود العقاد ، المرأة في القرآن (القاهرة : دار الهلال ، ١٩٧١) ، ص ٥٦ .
(٢٣) المصدر نفسه ، ص ١٢٥ .
(٢٤) المصدر نفسه ، ص ١٢١ .
(٢٥) المصدر نفسه ، ص ١١٨ـ ١١٩ .
(٢٦) المصدر نفسه ، ص ١١٧ .
(٢٧) المصدر نفسه ، ص ١٢١ـ ١٢٢ .
(٢٨) المصدر نفسه ، ص ٦٠ .
(٢٩) المصدر نفسه ، ص ٧٥ .

الاعتراف للرجل بقولها ، « فإن لم يكن الى جانبي رجل اهابه واحبه واعتمد على سنده فأنا في وحشة الهالكين ، وانا ضعيفة ، ضعيفة ضعيفة لا طاقة لي على دفع الغواية »[٣٠] . والرياء الانثوي المرتبط بـ « شعور الانوثة الذي لا سعادة لأمرأة بغيره »[٣١] ، لا ينفع المرأة في الحل الاخير لانها اضعف « ألاعيب الطبيعة ، ولكن ضعف المرأة لا يمنعها من اهلاك الرجل » . ويعبّر العقاد عن مقولته هذه المقارنة التالية : « كما يكون الطعم [هنا المرأة] اضعف من السمكة [هنا الرجل] التي تأكله فإن الطعم هو الذي يقود السمكة الى الهلاك »[٣٢] .

إن نظرة العقاد للمرأة ليست صدفة او معزولة عن رؤ يته العامة . كل شيء ـ بما فيه المرأة والاسلوب الفني والحقائق ـ مطلق ثابت بثبات الطبيعة وجزء من ملهاة او مأساة الهية ، فيلعب الناس الادوار المعدة لهم مسبقاً وينجحون بقدر ما ينسجمون مع هذا التصور الكامل الدائم . ولذلك يستطيع العقاد ان يكتب شعراً وقصة ونقداً في مصر التي تعاني من القهر القومي والقهر الطبقي، دون ان يرى هذه التناقضات . ان سارة وهمام يعيشان على المسرح وخارج مصر وزمانها فلا نلمح حتى ظلالاً باهتة لهذا الشعب المسحوق بالفقر والظلم والطبقية .

ويتمثل الاتجاه التوفيقي في كتابات **توفيق الحكيم** الذي يثير ـ كما في روايته **عودة الروح** (١٩٣٣) و**عصفور من الشرق** (١٩٣٨) ـ موضوع اللقاء بين حضارتي الغرب والشرق ، فيؤكد من منطلق ثبوتي تجريدي ان الشرق يمثل الروح والقلب فيما يمثل الغرب المادة والعقل .

في قرية مصرية مغلوبة على امرها ، يحس محسن ـ بطل رواية **عودة الروح** ـ « جمال الحياة . . . وذلك الروي المنتظم لمخلوقات الطبيعة وكائناتها الهادئة »[٣٣] ، حتى كأنها « جميعاً على اختلافهم شخص واحد »[٣٤] . والشعب المصري عند توفيق الحكيم تماماً كالمرأة عند العقاد « يعلم اشياء كثيرة ، لكنه يعلمها بقلبه لا بعقله . . وان الحكمة العليا في دمه ولا يعلم »[٣٥] ، و « قوة اوروبا الوحيدة هي في العقل . . . اما قوة مصر ففي القلب الذي لا قاع له »[٣٦] . والمرأة عند الحكيم شبيهة بالمرأة عند العقاد (كما سنرى فيما بعد) . ان قوله بوحدة الشعب المصري ليس القصد منه بالدرجة الاولى مواجهة الانكليز كما يعتبر النقاد وكما يبدو من مظاهر الاحداث دون التعمق فيها . ان للآراء الواردة في **عودة الروح** جذورها الطبقية والخوف من التغيير الاجتماعي الذي كان قد بدأ يعصف بالمجتمع المصري . يصغي بطل الرواية محسن منتشياً لحوار بين عالم آثار فرنسي ومفتش للري انكليزي يؤكد فيه الاول معلقاً على بناء الشعب المصري للاهرامات : « ان لغتنا ـ نحن الاوروبيين ـ لغة المحسوسات . . . اننا لا نستطيع ان نتصور تلك العواطف التي كانت تجعل من هذا الشعب كله فرداً واحداً : يستطيع ان يحمل على اكتافه الاحجار الهائلة

---

(٣٠) المصدر نفسه ، ص ٤٥ .
(٣١) المصدر نفسه ، ص ٦٠ .
(٣٢) المصدر نفسه ، ص ٧١ .
(٣٣) توفيق الحكيم، **عودة الروح** ، ٢ ج (القاهرة : مكتبة الأداب ، [د.ت.])، ج ٢ ، ص ٣٦ .
(٣٤) المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ٣٨ .
(٣٥) المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ٤٥ .
(٣٦) المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ٥٥ .

عشرين عاماً ، وهو باسم الثغر مبتهج ، راضٍ بالالم في سبيل المعبود . إني لموقن ان تلك الآلاف المؤلفة التي شيدت الاهرام ، ما كانت تساق كرهاً . . . وإنما كانت تسير الى العمل زرافات وهي تنشد نشيد المعبود ، كما يفعل احفادهم يوم جني المحصول . نعم كانت اجسادهم تدمى ، ولكن ذلك كان يشعرهم بلذة خفية . . . وكأنما ينظرون الى الدماء تقطر من ابدانهم في سرور . . . هذه العاطفة عاطفة السرور بالالم جماعة . . . عاطفة الصبر الجميل ، والاحتمال الباسم . . عاطفة الايمان بالمعبود والتضحية ، والاتحاد بالالم بغير شكوى ولا انين . . . هذه هي قوتهم »[٣٧] .

وفيما يصغي محسن لهذا الكلام بشغف ، يصلهم غناء الفلاحين يغنون فيما يحصدون المحاصيل للاقطاعيين الغائبين في المدينة ، فيضيف عالم الآثار الفرنسي ، « هل رأيت في بلد آخر اشقى من هؤلاء المساكين؟ . . تضحية مستمرة وصبر دائم ، ومع ذلك فها هم اولاء يغنون . . . انني اؤكد لك ان هؤلاء القوم يحسون لذة في هذا الكدح المشترك . . . هذا هو ايضاً الفرق بيننا وبينهم ، إن اجتمع عمّالنا على الالم احسوا جراثيم الثورة والعصيان وعدم الرضا بما هم فيه ، وان اجتمع فلاحوهم على الالم احسوا السرور الخفي واللذة بالاتحاد في الالم ، ما اعجبهم شعباً صناعياً غداً »[٣٨] .

اي تصور هائل؟ هل كان بامكان ماركس ان يجد مثلاً افضل من هذا المثل للتدليل على ان الافكار السائدة هي افكار الطبقة الحاكمة؟ بعد ان شيّد الفقراء الاهرامات لحكامهم وجنوا المحاصيل للاقطاعيين ، يُنتظر ان يستغلّهم الرأسماليون الصناعيون في المستقبل . ويُنتظر ان يظل الشعب شعباً مضحياً لا يتبدل بتحول المجتمع المصري الى مجتمع صناعي . من اين هذا الثبات؟ كيف يستمر بعد تحول البنى الاجتماعية والنظام الاقتصادي؟ حسب المفهوم الغيبي المطلق الذي ينطلق منه هذا التصور ، الثقافة المصرية هي هي لا تتغير ولا تتبدل ، مهما تبدلت الاوضاع .

وترتبط هذه الآراء بمفهوم الحكيم للطبقة والطبقية ، في **عصفور من الشرق**(١٩٣٨) يهمس محسن(وهو ايضاً بطل **عودة الروح**)لنفسه ، «لن يذهب الرق من الوجود . لكل عصر رقه وعبيده»[٣٩] ، ويقال لنا على لسان أوروبي آخر ان مشكلة « وجود اغنياء وفقراء ، وسعداء وتعساء على هذه الارض ، لن تحل ، وان جنة الفقراء لن تكون على هذه الارض » ، وان « انبياء الشرق قد فهموا ان المساواة لا يمكن ان تقوم . . . وانه ليس في مقدورهم تقسيم مملكة الارض بين الاغنياء والفقراء ، فأدخلوا في القسمة « مملكة السماء » . . . فمن حرم في جنة الارض ، فحقه محفوظ في جنة السماء »[٤٠] .

وترتبط هذه الآراء وهذا المفهوم للطبقة بمفهوم للمرأة ينعكس في كتابات الحكيم . يقول

---

(٣٧) المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ٦٠ .

(٣٨) المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ٦١ . ليست هذه الأراء حول الفلاح جديدة ، فقد وردت في عدة كتب تاريخية وادبية . ورد في : محمد حسين هيكل، **زينب : مناظر وأخلاق ريفية** (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٧) ، ان الفلاحين المصريين « تعودوا ذلك الرق الدائم ينحنون لسلطانه من غير شكوى ومن غير ان يدخل الى نفوسهم قلقاً » ، المصدر نفسه ، ص ٢١ . كما ورد عند محفوظ في كلامه عن فقراء القاهرة كما سنرى فيما بعد .

(٣٩) توفيق الحكيم ، **عصفور من الشرق** (القاهرة : دار المعارف، ١٩٧٤) ، ص ٤٥ .

(٤٠) المصدر نفسه ، ص ٧٨ ـ ٨٠ .

محسن في عودة الروح « ان النساء قبل كل شيء يهمن بالرجل . . . مدفوعات بدوافع خارج ارادتهن . . لعلها الغريزة الجنسية »[41] .

ويتصف اسلوب الحكيم بأنه ينطلق ايضاً من رؤ ية عامة ترى الواقع منتظماً ثابتاً ، فجاء تقليدياً في صيغه ومفرداته وصوره ومقارناته . يكرر مفردات مثل « الحظ والنصيب » و « الظافر المنتصر » ، ويعيد استعمال عبارات متوارثة مثل « اكل عليه الدهر وشرب » او « لم يتدخل بكلمة لاصلاح ذات البين » : ثم انه يلجأ لمعالجات ذهنية مجردة فتتسع المسافات بين الكاتب وموضوعاته من ناحية ، وبين القارىء وما يقرأ من ناحية اخرى . وقد تكون هذه المجردات الذهنية اداة اخرى من ادوات تجنب استكشاف الواقع في سبيل تغييره .

هذه هي اذن بعض الامثلة الحسية القليلة لما اسميته اتجاه الادب التوفيقي ، وهو في رؤ يته ومفاهيمه ومواقفه واندماجه في الثقافة السائدة واساليبه ليس تقليديا فحسب ، بل هو قبل كل ذلك اداة من ادوات ترسيخ الانسجام مع واقع مغرِّب لا انساني .

٢ ـ الادب النقـــدي

اقصد بالادب النقدي ذلك الادب الليبرالي الذي ينطلق من ايديولوجية اصلاحية تسود في اوساط الطبقات البرجوازية الجديدة ، ويسعى لفضح النظام القائم بالكشف عن مشكلاته واخطائه وازماته . في هذا الادب يسعى الانسان لتطوير النظام ولايجاد محل له فيه ، لا ليحوّله ويستبدله بنظام آخر ، اما لقناعته بأن الواقع لا يسمح بمثل هذا التحول او لغياب الرؤ ية الثورية .

وعلى صعيد الرؤ ية العامة ، يصوّر لنا هذا الادب بعض الازمات والتوترات (مثلاً بين المرأة والرجل ، او بين الافراد والسلطة ، او المؤسسات الاجتماعية الاخرى كمؤسسات العائلة والدين والتربية ، او بين الانسان ونفسه) ، ويعطي التناقضات الطبقية مقاماً ثانوياً ، مكتفياً بالتشديد على دور الطبقة البرجوازية الصغيرة الجديدة المتنورة حيث تسيطر الطبقة البرجوازية الكبرى التقليدية على السلطة والنظام .

وعلى صعيد الموقف ودرجة الاغتراب ، يصور لنا هذا الاتجاه الادبي ، الانسان في حالة عدم مواجهة اشمئزازاً من الواقع ، او حالة بحث عن خلاصه الفردي بمعزل عن الآخرين ، او حالة خضوع لنظام ساحق ، او حالة تمرد يائس ، او كل ذلك معاً .

وعلى صعيد المفاهيم ، فهو يقدّم لنا تحديدات ليبرالية جديدة مستمدة من التعامل مع الواقع او من التفاعل مع الآداب الغربية . وتُعالج هذه المفاهيم عادة على صعيد ثقافي مثالي اكثر مما تُعالج على صعيد المنهج المادي الاجتماعي .

وعلى صعيد الاسلوب ، يتميز هذا الاتجاه حقاً بنزعة فنية حساسة مبتكرة تتكلم لغة جديدة

---

(٤١) الحكيم ، عودة الروح ، ج ١ ، ص ٢١٠ .

في مفرداتها وتركيباتها وصورها . وربما تكون اهم منجزات هذا الاتجاه هي ابداعاته الفنية المبتكرة في الادب العربي . وربما تقع غالبية ما يسمى بالادب الجديد ضمن هذا الاتجاه .

واننا نجد ضمن هذا الاتجاه **ثلاثة نماذج** متميزة حسب نوعية التعامل مع الواقع ، كما تنعكس في الاعمال الادبية وهي : ادب اللامواجهة ، وادب الخضوع ، وادب التمرد الفردي .

أ ـ على مستوى المضمون

(١) ادب اللامواجهة

يصوّر لنا هذا الادب الانسان في حالة هرب او انسحاب من الواقع او لامبالاة ، وذلك نتيجة لاحساس بالغربة او الهامشية او الانفصال عنه . ويهم هنا ان نوضح اننا لا نصنّف الكتّاب ، بل الكتابات نفسها . فقد يكون للكاتب نفسه كتابات يمكن ان توصف باللامواجهة ، وكتابات قد توصف بالتمرد ، واخرى بالخضوع . ونجد هذا الاتجاه في عدد كبير من الكتابات العربية ، الا انني لا اجد في الادب العربي المعاصر ما يمثله افضل من رواية **ثرثرة فوق النيل** (١٩٦٥) لنجيب محفوظ ، ورواية **السفينة** (١٩٧٠) لجبرا ابراهيم جبرا .

وبالرغم من التباعد في المنطلقات واساليب التعبير الفني ، تتفق الروايتان من حيث تركيزهما على حالة الهرب من الواقع التي تعيشه بعض الفئات البرجوازية الصغيرة في المجتمع العربي .

تلتجىء شخصيات **ثرثرة فوق النيل** الى عوامة راسية فوق مياه النيل ، وتمارس الادمان كل مساء هرباً من الواقع ، مظهرة اقل درجة ممكنة من الاهتمام بالمجتمع ، الا من حيث انه مصدر للنكات . تشمل هذه الشخصيات موظفاً في احدى الوزارات ونجماً سينمائياً وكاتباً ومترجمة ومدير حسابات ومحامياً وناقداً فنياً وطالبة وغيرهم ممن يتعاطون الادمان ويمارسون الهرب باستمرار . وفي الرواية شخصية واحدة من الطبقة الشعبية تعمل خفيراً للعوامة وخادماً للجماعة .

لا تحب هذه الشخصيات الهاربة عملها وتؤديه رغم تفاهته فقط للرزق ، فتنشط فقط وقت الانصراف . وفي العوامة يعيشون حياة عبثية لا تتقبل من الحديث الا السخرية والضحك . وحتى الضحك ضجروا منه ، فيقول احدهم « لم يعد هناك من نكات مذ اصبحت حياتنا نكتة سمجة »[٤٢] . وفيما يتعلق بالحل « لا يوجد حل »[٤٣] ، ولا اهمية لشيء حتى الراحة لا معنى لها ، « ولم يبدع الانسان ما هو اصدق من المهزلة »[٤٤] . لقد انهار الايمان بكل شيء . . اصبح السرور في الحياة شيئاً بدافع من الضرورة وبلا امل حقيقي ، وامست البطولة سخرية « استوى الخير والشر وماتت القيم »[٤٥] . يقول احدهم « الدنيا لا تهمنا كما اننا لا نهم الدنيا في شيء »[٤٦] . ويبرر احدهم عبثيتهم بقوله : « نرى ان

---

(٤٢) نجيب محفوظ ، ثرثرة فوق النيل (القاهرة : مكتبة مصر، ١٩٦٥) ، ص ٢٨ .

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٩ .

(٤٤) المصدر نفسه ، ص ٤١ .

(٤٥) المصدر نفسه ، ص ١٠٩ .

(٤٦) المصدر نفسه ، ص ٢٥ .

السفينة تسير دون حاجة الى رأينا او معاونتنا، وان التفكير بعد ذلك لن يجدي شيئاً ، وربما جر وراءه الكدر وضغط الدم »[٤٧] .

وتشكل رواية **السفينة** لجبرا ابراهيم جبرا معالجة اكثر عمقاً وايجابية ووعيـاً ذاتياً لحـاجة اللاامواجهة . تعي شخصيات **السفينة** مشكلة هربها وتحلله باحثة عن دوافعه ، وتدرك انها تلجأ للاوهام والاساطير والشعر والرسم والحب هرباً من واقع مغرِّب لاانساني . ولكن عملية التسامي هذه لا تشكل مخرجاً حقيقياً ، فتظل هذه الشخصيات تعاني من التمزق والغربة . لعل ذلك يعود بالدرجة الاولى الى انها تبحث عن حلول فردية يتبين حتى لاصحابها انها مجرد مسكنات لمشكلات مستعصية لا قدرة لهم على مواجهتها على الصعيد الذي تقتضيه .

منذ البداية تعرف شخصيات **السفينة** انها هاربة وتسعى لان تجعـل من السفينة والبحـر « جسر خلاص » معتبرة ان اللاامواجهة هي افضل سبل المواجهة المتوفرة لهم ، طالما ان الاوضاع هي على ما عليه . غير انه لا يبقى من جميع محاولات الهرب ـ حتى عندما تكون متسامية بالشعر والرسم ـ سوى مزيد من العطش والحسرة والغربة بمزيد من الهرب وحتى الانتحار في حالة احدى هذه الشخصيات . ويبدو واضحاً ـ كأن جبرا يريد ان يقول لنا ذلك مباشرة ـ ان الحلول الفردية تقود الى مزيد من عدم الارتواء . المشكلة الاساسية انهم يعيشون في واقع يفرض عليهم « الخيار بين الصمت والمقصلة » ، فيلجأون للمسكنات بالهرب في مختلف صوره . يظهر هذا التمزق من الحوار الذي جرى بين وديع عساف الذي مثل شهوة الحياة والدكتـور فالـح الذي مثـل شهوة المـوت (ويستعمل المؤلف هذه المفاهيم الفرويدية في الحوار التالي) :

فالح : اننا في حالة يرثى لها .

وديع : ولكن تغيير هذه الحالة رهن بنا .

فالح : تتفاءل ونحن في طريقنا الى المقصلة

وديع : اتفاءل ، لأن امامنا مهمة هائلة يجب ان ننجزها .

فالح : والمقصلة؟

وديع : نهدمها .

فالح : احلم .

وديع : لا بأس ان احلم .

فالح : وما هي المهمة ؟

وديع : . . . كل شيء . فلسطين ، المستقبل ، الحرية .

---

(٤٧) المصدر نفسه ، ص ٦٠ .

فالح : اتفقنا اذن؟!

وديع : . . . هل حقاً اتفقنا ؟

فالح : ماذا تشرب ؟

وديع : وسكي .

فالح : ومع الوسكي نستأنف حواراً آخر[٤٨] .

الحوار نفسه هرب ، مثله مثل الكتابة والرسم والمتنفسات الاخرى . ومأساة هذه الشخصيات انها لا تستطيع ان تخدع نفسها بسهولة ، فيعلن احدهم ، « محاولاتنا الابداعية ليست الا مسكنات مؤقتة »[٤٩] ، ويتوصل الى الحقيقة المرة ، « ان مأساتنا الحقيقية هي اننا ذهنياً هروبيون . كلنا شعراء ، وان لم نقل الشعر : تغرينا الاخيلة ، فنلحق بها ، حيثما تأخذنا ، وتبقى الحقائق الفعّالة وراءنا »[٥٠] .

ربما الحقيقة التي لا يدركها وديع عساف في هذه الرواية ان المشكلة ليست الشعر بل الفردية التي يتمسكون بها . جميع افراد الرواية فرديون يستعملون بعضهم بعضاً ، فلا يسير احدهم « الا في اتجاه نفسه المعقدة »[٥١] . لذلك ليس من قدرة على الاتصال والحوار الحقيقي والحب ، رغم هذه الحاجة الملحة للانتماء . هذا تماماً ما عبر عنه احد شعراء الرواية :

« انجم نحن ، يسرح كل في فلكه

ما يرى البعض منا

من بعضنا ليس الا

ألقا يومض دوماً من بعيد .

تقاربٌ دون لقاء . . . »[٥٢] .

ودون لقاء ، تستمر حالة الاغتراب حتى بعد نهاية رحلة اللامواجهة والاضطرار للعودة الى واقع الاختيار بين الصمت والمقصلة .

(٢) ادب الخضوع

يشكل الخضوع لواقع ساحق مخرجاً آخر في بعض الاعمال الادبية ، وخاصة في اعمال

---

(٤٨) جبرا ابراهيم جبرا ، السفينة (بيروت : دار النهار للنشر، ١٩٧٠) ، ص ١٢١-١٢٢ .

(٤٩) المصدر نفسه ، ص ٢٢ .

(٥٠) المصدر نفسه ، ص ١٣٤ .

(٥١) المصدر نفسه ، ص ١٨٩ .

(٥٢) المصدر نفسه ، ص ٢٣٤ - ٢٣٥ .

نجيب محفوظ التي يطغى عليها الاهتمام بفضح هذا الواقـع . تعاني معظم شخصيات روايات محفوظ من العجز تجاه واقع مستبد ، فتجد نفسها في حالة حصار ، وليس من مجال امامها غير معايشة واقعها والخضوع لجلاديها . وبتصوير مثل هذا الواقع ينتقد محفوظ المجتمع ويفضح نزعته الاستبدادية .

تعكس غالبية روايات محفوظ حالة الخضوع بأساليب وعبارات وصور مباشرة وغير مباشرة . فعلى الصعيد المباشر ، تقول رواية **اولاد حارتنا** « اعتاد الناس ان يشتروا . . . الزمن بالخضوع والمهانة ولاحقتهم العقوبات الصارمة لادنى هفوة »(٥٣) . ومع انهم يدركون ان « التسليم من اكبر الذنوب »(٥٤) ، يبدو لهم المستقبل قاتماً في النهاية و« لم يبق لهم الا الخضوع »(٥٥) . وتؤكد احدى شخصيات رواية **الشحاذ** ، « ثبت لي انه اذا قـذف بنا الى الجحيم فـإننا حتـماً سنعتاده »(٥٦) . وحين تفشل جميع انواع المسكنات ، يصب سعيد مهران في رواية **اللص والكلاب** « ماء بارداً على جوفه المستعر كي يبدو مسالماً أليفاً فيمثل دوره المرسوم كما ينبغي »(٥٧) . وتردد احدى شخصيات **حب تحت المطر** ما قاله عثمان في رواية **الشحاذ** ، « اصبحت اؤمن بأن الانسان يستطيع ان يعيش في الجحيم نفسه وأن يألفه في النهاية »(٥٨) . وفي **ملحمة الحرافيش** رغم كل المحاولات والآمال المتجددة نتوصل الى ان « النجاة عبث »(٥٩) والسقوط في الخطأ او « ايثار السلامة » هو العمل الاسهل والاكثر احتمالاً ، ومع تعاقب الايام يزحف على الوجدان « مخدر فعّال » .

وهكـذا يكـون « قـد استنـام الضمـير الى الـدعـة ، واستسلم الجسد الشـره الى تيـار الاغـراء والاستهانة »(٦٠) ، و« تجرع الذل والمهانة متصبراً »(٦١) . فتدور « عجلة الايام بلا تـوقف كعادتها »(٦٢) ، ويصبح الكفاح مخاطرة « في سبيل قضية خاسرة »(٦٣) ، ويقنـع الانسان نفسه بأنه ضعيف ويتصرف « من منطلق الضعف »(٦٤) .

وعلى صعيد غير مباشر يصور لنا محفوظ الانسان في حالة حصار فيلجأ « للصمت المشحون

---

(٥٣) نجيب محفوظ، **اولاد حارتنا** (بيروت : دار الأداب، ١٩٦٧) ، ص ٧ .
(٥٤) المصدر نفسه، ص ٤٧٦ .
(٥٥) المصدر نفسه ، ص ٥٤٨ .
(٥٦) نجيب محفوظ، **الشحاذ**، ط ٣ (القاهرة : مكتبة مصر، ١٩٦٦)، ص ١٤٦ .
(٥٧) نجيب محفوظ ، **اللص والكلاب**، ط ٤ (القاهرة : مكتبة مصر، ١٩٦٦) ، ص ١٠ .
(٥٨) نجيب محفوظ ، **حب تحت المطر** (القاهرة : مكتبة مصر، ١٩٧٣) ، ص ٢٢ .
(٥٩) نجيب محفوظ، **ملحمة الحرافيش** (القاهرة : مكتبة مصر، [د.ت.])، ص ٤١ .
(٦٠) المصدر نفسه ، ص ١٥٥ .
(٦١) المصدر نفسه ، ص ١٧١ .
(٦٢) المصدر نفسه ، ص ١٧٥ .
(٦٣) المصدر نفسه ، ص ٢٤٥ .
(٦٤) المصدر نفسه ، ص ٢٤٨ .

بالاسى » ، أو للصبر فيتمسك به على انه « مفتاح الفرج » ، وينتظر « نجدة السماء » ، او لاعتبار الكوارث « حكمة اقتضتها مشيئة الله الذي لا يفعل شيئاً الا لحكمة ، فصار اذا اصابته مصيبة يلهج من اعماق قلبه بالشكر والرضا »[٦٥] ، او للمواويل الحزينة ينسجها من « خيوط الخيبة والفقر والذل »[٦٦] ، او للضحك مستهيناً بكل تعاسته ، وللنكات الساخرة الاليمة . . . الخ .

في هذه الروايات وغيرها ، الانسان مضطر للجوء الى الخضوع الانسجامي كمخرج له من العجز ، غير انه يترقب في حذر وصمت الوقت المناسب حين لا بد ان ينفجر غضبه وينقض كالقدر ، فتكون ضربته قوية كصبره الطويل[٦٧] . وحتى تأتي تلك المناسبة ، يمارس الرقابة على تفكيره فإن « التفكير . . لن يجدي شيئاً وربما جر وراءه الكدر وضغط الدم »[٦٨] . وربما يلوم نفسه فيحكم عليها باحساس ديني عميق ، « اذا كنا نذوق اهوال الظلام . . فهذا من شر انفسنا »[٦٩] . وقد يتحبب للحاكم الذي ينخدع اذ يظن ان الشعب معجب به ، فليس « عجيباً ان يعبد المصريون فرعون ، ولكن العجيب ان فرعون آمن حقاً بأنه اله »[٧٠] . ومهما كانت اساليب الخضوع ، فالشعب ، حتى تأتي مناسبة انفجار الغضب ، يمارس « حياة وضيعة في ظل المطاردة » فيسيطر عليه خوف دائم من الوقوع في المصيدة .

وليس نجيب محفوظ هو الوحيد الذي يفضح واقع الخضوع . كثيراً ما تساءل المفكرون في مصر كما تساءل حسين فوزي « كيف صبر الشعب المصري طوال هذه الاجيال والقرون وهو يعاني الضيم والجور؟ »[٧١] . ومهما كان الجواب ، فالكتّاب يكادون يجمعون على هذه الظاهرة . تصور لنا رواية **الارض** لعبد الرحمن الشرقاوي حالة من حالات المواجهة الثورية ـ كما سنرى فيما بعد ـ ولكنها في الوقت ذاته تشير الى بعض ملامح نزعة الخضوع بقولها على لسان احدى شخصياتها ، « خلي الحكومة تحكم واللي في القلب في القلب » ، و« السن يضحك والقلب مليان »[٧٢] . كذلك تنعكس نزعة الخضوع هذه في بعض اعمال يوسف ادريس ، رغم اصرارها على المواجهة . يتحرك اشخاص مسرحية **الجنس الثالث** بارادة خارج ارادتهم ، فكأنما هم في قبضة الاشياء وليس العكس ، فينتهي بهم العجز الى الخضوع ، فيخاطب بطل المسرحية نفسه « ميت مرة يثبت لك ان ما فيش فايدة من التمرد ما دام

---

(٦٥) نجيب محفوظ ، زقاق المدق ، ط ٦ (القاهرة : مكتبة مصر ، ١٩٦٥) ، ص ٢٩٥ ـ ٢٩٦ .

(٦٦) محفوظ ، اولاد حارتنا ، ص ٤٤ .

(٦٧) محفوظ ، اللص والكلاب ، ص ٨ .

(٦٨) محفوظ ، ثرثرة فوق النيل ، ص ٦٠ .

(٦٩) محفوظ ، زقاق المدق ، ص ٦ .

(٧٠) محفوظ ، ثرثرة فوق النيل ، ص ٢٥ .

(٧١) حسين فوزي النجار ، سندباد مصري : جولات في رحاب التاريخ ، ط ٢ (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٩) ، ص ٥١ .

(٧٢) عبد الرحمن الشرقاوي ، الارض ، ٢ ج (القاهرة : الكتاب الذهبي لنادي القصة ، ١٩٥٤) ، ج ١ ، ص ١٥٧ ـ ١٥٨ .

ينتهي بالخضوع . انت بتواجه قوى اكبر منك ومن علمك . اخضع امتثل واخضع »[٧٣] . وتتوصل المسرحية في مشهد آخر الى النتيجة التالية : « احياناً بنفضل اننا نقبل الوجود احسن ما نغامر ونخسره »[٧٤] .

ويأتـي الخضوع في هذه الحالات ـ تماماً كما أتت اللامواجهـة ـ من فردية متأصلـة في صفوف البرجوازية الصغيرة الجديدة . هنا ايضاً يكافح الانسان بمفرده ولنفسه ، فيصل الى نهاية مسدودة وينتهي به الامر للاستسلام . عندما يخلو رضوان الحسيني ـ وهو اكثر شخصيات **زقاق المدق** ايجابية ـ لنفسه يفكر متسائلاً « ألم أترك الشيطان يعبث بأهل جيرتي وأنا ذاهل عنه بسروري وطمأنينتي ؟ »[٧٥] ، فنظن انه ربما يتجاوز نفسه ، ولكنه يجد المخرج بمزيد من الطمأنينة الذاتية في عالم من التعاسة اذ يبحث عن خلاصه الفردي عن طريق الذهاب الى مكة للحج حيث « لا تطوف بالخيال الا ذكريات الخلود ، ولا يخفق الفؤاد الا بحب الله »[٧٦] .

كذلك يسعى افراد روايات محفوظ لحل مشكلاتهم الخاصة عن طريق المشـاركة في لعبـة النظام ، فيكافحون ، افراداً ، لتحسين اوضاعهم مدفوعين بحلم برجوازي هو النجاح المادي . وبسبب عدم توفر الوسائل الشرعية لتحقيق حلم النجاح ، يلجأون للانتهازية . وقبل ان يمضي وقت طويل يدركون خطأهم ويأتي فشلهم رهيباً مأساوياً « فالسبل مسدودة لحد الاختناق »[٧٧] . بل كثيراً ما يتهاوى هؤلاء « الى مصير محتوم عقب رحلة شاقة مليئة بالبطولة الخيالية »[٧٨] .

(٣) ادب التمرد الفردي

ترسم لنا بعض الاعمال الادبية الانسان يحاول تجاوز حالة الاغتراب بالتمرد الفـردي ، فيصرّ على مواقفه المبدئية ويتحدى ويغضب ويرفض ويبتكر ويبحث عن حلول كثيراً ما تنتهي الى نقطة البداية .

تعلن بطلة رواية **انا احيا** لليلى بعلبكي « انا اصارع عنيدة لاستكمال قدرتي عـلى مواجهـة العالم كله »[٧٩] . تريد ان تحطم « تماثيل احترام وتقدير وخوف » والدها الذي يثير سخريتها . ولا تنتزع امها منها سوى « الشفقة عليها ، والاشمئزاز منها » ، فهي في نظر ابنتها جبانة تخضع للوالد ولا تجرؤ على الوقوف في طريق غايات بطلتنا المأخوذة بطغيان قدرتها حين بدأت تتذوق فرديتها وحريتها . ولكنها مستعدة ان تغتنم فرصة ضعف امها لتطالب تسليفها فلوساً تعيدها لها آخر الشهر . وفي علاقتها

---

(٧٣) يوسف ادريس، الجنس الثالث (القاهرة : عالم الكتب، ١٩٧١)، ص ٢٩ ـ ٣٠ .
(٧٤) المصدر نفسه، ص ٨٨ .
(٧٥) محفوظ، زقاق المدق، ص ٢٩٨ .
(٧٦) المصدر نفسه، ص ٢٩٤ .
(٧٧) نجيب محفوظ، الطريق (القاهرة : مكتبة مصر، ١٩٧٣)، ص ١٢٣ .
(٧٨) نجيب محفوظ، السمان والخريف، ط ٤ (القاهرة : مكتبة مصر، ١٩٦٧) ، ص ١٨٤ .
(٧٩) ليلى بعلبكي، انا احيا (بيروت : دار مجلة شعر، ١٩٥٨) ، ص ٣٢ .

بالناس حولها تقول البطلة الفردية ، « عبثاً انقّب في نفسي عن صلة بهؤلاء الاشخاص . فأنا اعتدت وجودهم حولي ، احتك بهم ولا احسهم ، انظر اليهم ولا أراهم »[٨٠] .

يعود تمرد لينا ، بطلة رواية **انا احيا** ، في الاصل الى رغبتها في التأكيد على حريتها وفرديتها في وجه محاولات مستمرة من قبل العائلة والمجتمع ومؤسساته واصحاب السلطة فيه لسحق شخصيتها . لذلك يهمها ان تعلن عن وجودها وتفردها ، فتمر في فكرها تشبيهات طريفة للحالات النفسية التي تتخبط فيها :

ـ « انا قصر فخم ، قصر كأروع قصور اباطرة روما . ولهذا القصر عبيده ودكاكينه وحيواناته . فيه كل ما يلزم لتوليد الحياة ، لا يحتاج الى معونة من خارجه ، مع ان الاسوار العالية تحاصره ، ومع ان بين الاسوار والطريق خنادق تتدفق بالماء ، لا تجف ولا تتيح لأحد الولوج الى المملكة الكبرى » .

ـ « هكذا انا عالم مستقل ، لا يمكن ان يتأثر مجرى الحياة فيه بأي حدث خارجي لا ينطلق من ذاتي ، من مشكلة الانسان في ذاتي » .

ـ « وصحيح انني اسكن مع امي وابي واختي السمراء والشقراء واخي الدلوع بسام ، الا انني لا احسهم : انهم تماماً خارج السور في عالمي . انهم حتى خارج قنوات المياه الطافحة »[٨١] .

وامام انشغال المجتمع بقضاياه الملحة ، تعلن بانفعال هادىء يخفي نزعة حادة للتحدي ، « انا اصرّح ، بكل بساطة ، انني لا املك عقلاً متيناً يقدر على حل العمليات الحسابية ، ومطالعة رواية لشكسبير ونقدها ، وايجاد حل لقضية فلسطين ، او لقضية كشمير ، او لقضية الجزائر » .

ـ « ما يشغلني هو كيف سأمرّن اعصابي على تحمل الاصغاء للمحاضرات الى نهايتها . وكيف سأناقش الرئيس بالوظيفة التي لم اتسلمها الى الآن . وكيف سأمشي بحذائي الذي يرفعني لأول مرة سبع سنتيمترات عن الارض : هل سينكسر وأنا اهرول في الشارع ؟»[٨٢] .

وفي كل ذلك تشعر ان لها « مطلق الحرية » في اختيار ما يلائمها ، فتبحث في الهامش عن خلاصها الفردي بمعزل عن خلاص المجتمع ، وبدرجة قصوى من الانشغال بالذات .

ويتجلى هذا الانشغال بالخلاص الفردي في رواية **موسم الهجرة الى الشمال** للكاتب السوداني الطيب صالح . ان شخصية مصطفى سعيد هي بين اكثر شخصيات الرواية العربية وضوحاً في عالمها الداخلي . لقد « استوعب عقله حضارة الغرب ، لكنها حطمت قلبه »[٨٣] . ربما في هذا عودة الى مفاهيم العقل والوجدان عند العقاد او العقل والقلب عند الحكيم ، يكون تحطم القلب

---

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٢٥ .

(٨١) المصدر نفسه، ص ٤٥ .

(٨٢) المصدر نفسه ، ص ٤٦ .

(٨٣) الطيب صالح، موسم الهجرة الى الشمال، روايات الهلال، ٢٤٥ (القاهرة : دار الهلال، ١٩٦٩) ، ص ٣٢ (نشرت هذه الرواية اصلاً في مجلة حوار عام ١٩٦٦) .

قد بدأ بالاقتلاع الاجتماعي الذي عانى منه مصطفى سعيد بهجرته من السودان الى اوروبا . من هنا هذا الحنين للعودة الى « دفء الحياة في العشيرة » كما تطالعنا الجملة الاولى في الرواية . في الغرب احس انه ريشة في مهب الريح ، فحاول ايجاد خلاصه بقراءة الشعر ، وممارسة الرسم والكتابة ، والتحدث في الدين والفلسفة ، والتفحش مع النساء . وكانت علاقته بالنساء الاوروبيات علاقة انتقام لافريقيا من اوروبا ، ولكنه يظل فريسة في حين كان يحسب انه صياد . كانت علاقته بالنساء الاوروبيات علاقة معركة وتعذيب وقسوة . ولسبب لا يدركه استعذب كونه صياداً . ولكنه استعذب ايضاً كونه فريسة . ولا ينتهي الاقتلاع بالعودة الى دفء العشيرة . أحسّ في البدء بالطمأنينة ، وكأنه تلك النخلة القديمة القائمة في فناء دار جده ، مخلوق له اصول وهوية وهدف ، وانه مهم ومستمر ومتكامل . عاد الى « روحانيات » الشرق ، ولكنه بعد وقت لم يطل كثيراً ، ادرك انه لن يجد راحة البال التي كان ينشدها . مات في ظروف غامضة (ربما غرقاً او انتحاراً) ، وترك رسالة عبر فيها عن امنيته بأن ينشأ ولداه نشأة عادية مشبعين بهواء بلاده وتاريخها وذكريات اهلها فيتجنبا مصيره .

وبموته لا تموت غربته ، فتستمر في حياة الراوي الذي سمع قصته . في الحالتين ، الفرد يظل محور الحياة، منشغلاً عن انسحاق العالم ، فتستمر غربته ويظل المجتمع واقعاً مغرَّباً . هذه هي المأساة فكل شيء يبقى على حاله كما كان . وربما يمثل لنا الغرق الى قاع النهر هذا الدوران العبثي حول محور الذات .

إن الادب النقدي بتياراته الثلاثة (اللامواجهة ، والخضوع ، والتمرد الفردي) يمثل موجة جديدة من امواج الحداثة في الحياة الابداعية العربية . انه نتائج لايديولوجيا ليبرالية تدعو للتحرر على صعد الرؤية والمفاهيم والمواقف والاساليب، ابدعتها الطبقة البرجوازية الصغيرة الجديدة في صراعها مع تلك الايديولوجية المحافظة الرجعية التي تتمسك بها الثقافة السائدة والطبقات الحاكمة ، وفي صراعها شددت على الاصلاح والحرية والابداع والفردية والتفرد مأخوذة بحلم الحداثة . وقد ابدعت اكثر ما ابدعت في اساليبها التعبيرية ، فأجادت في استعمال الرموز والصور والتركيز على التجارب الشخصية الفريدة ، والتكلم بلغة جديدة ، غامضة . وكانت في كل ذلك معزولة عن الشعب المسحوق مصرة على فرديتها باسم تفردها وحريتها وموضوعيتها .

الرؤية العامة في هذا النوع من الادب لم تتناول التناقضات بقدر ما تناولت مشاكل الفرد في حياته اليومية وعلاقاته بالآخرين والمؤسسات والمجتمع ، لذلك جاء التبدل في المفاهيم حول المرأة والطبقات الاجتماعية تبدلاً في الاشكال لا في الجوهر على الاغلب .

تخبرنا لمى في رواية السفينة لجبرا ان الرجال لا يحبون النساء الذكيات حتى حين يحافظن على جمالهن وانوثتهن. بل، رغم الفردية والتفرد، يظل الرجل يحب المرأة فيقول احد شخصيات الرواية ، « احبهن جميعاً : جميلات ، دميمات ، سمر ، شقر ، هات ما عندك . . . اي شيء عليه تنوره . . عندما تتفجر الدنيا بكل هؤلاء النساء ، أليس من السخف ان نركز على واحدة منهن دون غيرها ؟»[٨٤] .

(٨٤) جبرا، السفينة، ص ٣٨ .

وتظل الازدواجية في الثقافة التقليدية قائمة حتى في تفكير اكثر الشخصيات ليبرالية ، فيقول وديع عساف من ناحية بعجز المرأة « لقد قتل صديقي وانا عند رأسه ، اعجز من امرأة ، اعجز من طفل »[٨٥] ، كما يقول من ناحية اخرى بمكرها « المرأة فاتنة ، غادرة ، توقعنا وتنجو هي بجلدها »[٨٦] .

وفي روايات نجيب محفوظ ـ أكانت تشدد على اللامواجهة أم الخضوع ـ تُوصف علاقة المرأة بالرجل بأنها علاقة عراك ، فتشمل بين عناصرها الحنق والوعيد والانتقام والخيبة والمطاردة والشروط والاوهام والتمثيل وحياكة الكذب والمكر والرغبة الوحشية والخوف من الفضيحة . اما المرأة فتوصف بأنها تجري وراء الزواج باستمرار ولا يكون لحياتها معنى خارجه ، وتتمسك بمثلها التقليدية من انوثة ، وامومة ومهارة في شؤ ون المنزل وطاعة لزوجها ، وتكثر من الكلام حتى تلقب بـ « معجم المنكرات » ، وتمارس الاغراء الجنسي « بالسليقة » ، وتسقط بسهولة بالخيانة او الدعارة ، خاصة عندما تفشل في الحب والزواج ، حتى لو كانت فتاة جامعية .

وتقدم رواية **موسم الهجرة الى الشمال** علاقة الرجل بالمرأة على انها ايضاً معركة وتعذيب وقسوة وقنص في عملية اصطياد ماهرة . مقابل هذه العلاقة ـ المعركة التي يخوضها الرجل « بالقوس والسيف والرمح والنشاب »[٨٧] ـ في اوساط النخبة ، تكون العلاقة في الاوساط الشعبية التقليدية عملية تزوج رغم انف المرأة ، فالنظام يعتبر ان « الرجال قوامون على النساء » مما يسمح لود الريّس العجوز أن «يبدل النساء كما يبدل الحمير »[٨٨] . وفي مختلف الاوساط ، يقال لنا ايضاً ان المرأة نوع ، فمصطفى سعيد الليبرالي المثقف لا يختلف في هذه الناحية عن ود الريس ، فقد كان هو الآخر « كثير الزواج والطلاق ، لا يعنيه في المرأة انها امرأة ، يأخذها حيثما اتفق »[٨٩] مؤ كداً أن « النسوان نسوان في مصر او السودان او العراق او واق الواق . السوداء والبيضاء والحمراء كلهن سواسية »[٩٠] .

ب ـ على مستوى الاسلوب

وعلى صعيد الاسلوب الفني ، نجد الادب النقدي ادباً مبتكراً على عكس الادب التوفيقي الذي تغلب عليه المحاكاة . انه اسلوب مدروس محكم الارتباط والايحاء والايجاز ويمتاز بأساليبه الشعرية وتداعياته وجودة استعماله الاساطير والصور المبتكرة . انه ادب ينطلق من الحقائق النسبية . ويتطابق الاسلوب مع الموضوع الى حد بعيد حتى كأنه ينبثق عنه انبثاقاً عفوياً . اراد محفوظ ان ينتقد المجتمع وان يفضح نزعة الخضوع ، ولكنه توقف عند هذا الحد فعكس لديه نزعة خضوعية حتى في الشكل الفني . ويلجأ محفوظ نفسه الى اسلوب وحيل فنية تجنّبه التعرض لغضب السلطة نذكر منها ما يلي :

---

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٧١ .

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٥٨ .

(٨٧) صالح ، موسم الهجرة الى الشمال، ص ٣٢ .

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٨٢ .

(٨٩) المصدر نفسه، ص ١٧ .

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٧٠ .

(١) يوحي اسلوب محفوظ بأنه فوق الانقسامات والاتجاهات المتصارعة فيمثلها جميعاً وضمن العائلة الواحدة احياناً . ويلعب المؤلف دوراً حيادياً ، فنجد ان الراوي في رواية **الكرنك** - وهو الكاتب - يكشف لنا عن اسرار كل شخصية ما عدا الشخصية التي تمثله . يمارس نوعاً من الابوة ويظل مغلقاً غامضاً حتى النهاية . وهو يلجأ الى هذا الاسلوب متعمداً فيعترف ، « قلت مستتراً بالعموميات »[٩١] ، ويصنّف الآخرين الى اصوات « توحي بيسارية متطرفة او اخوانية حذرة هامسة »[٩٢] .

(٢) يتجنب محفوظ وصف العالم الداخلي الذاتي ويكاد يقتصر وصفه على العالم الخارجي والسلوك والحوار .

(٣) تتناول روايات محفوظ الماضي والعهود السابقة . في عهد عبد الناصر كتب عن عهد الملكية ، وفي زمن السادات كتب عن حكم عبد الناصر . وعندما يكتب عن الحاضر يلجأ الى الرموز ويستنطق الاساطير القديمة . يلجأ محفوظ الى الحكيم « ايبو - ور » قائلاً ايها الحكيم القديم حدثني ماذا قلت لفرعون ، فينشد « ايبو - ور » :

«ان ندماءك قد كذبوا عليك
هذه سنوات حرب وبلاء
. . . ان من كان لا يمتلك اضحى الآن من الاثرياء
يا ليتني رفعت صوتي في ذلك الوقت
. . . لديك الحكمة والبصيرة والعدالة
ولكنك تترك الفساد ينهش البلاد
انظر كيف تمتهن اوامرك
وهل لك ان تأمر حتى يأتيك من يحدثك بالحقيقة »[٩٣] .

(٤) يلجأ احياناً الى الرواية الذهنية المجردة كما في رواية **اولاد حارتنا** .

(٥) يستعمل محفوظ رموزاً حسية وحكايات خرافية واحجيات تسهم في تمويه النقد اكثر مما تسهم في خلق مناخات شعرية ايحائية . بكلام آخر ، كثيراً ما يكون الرمز عند محفوظ رمزاً تمويهياً اكثر منه رمزاً فنياً ، فيخدم في اخفاء موقف الكاتب . تأتي هذه الرموز والحكايات والاحجيات نتيجة لرقابة ذاتية عند المؤلف ، وليس نتيجة لغاية فنية تقصد الى خلق مناخات ايحائية وتعتمد الغموض من اجل اشراك القارىء في عملية الخلق وتكثيف التجربة الانسانية .

طبعاً ، ليس هذا هو حال جميع الكتابات النقدية في التيار الليبرالي الفردي . ان جبرا

---

(٩١) نجيب محفوظ، **الكرنك** (القاهرة : مكتبة مصر، ١٩٧٤) ، ص ٥٢ .
(٩٢) المصدر نفسه، ص ١٠ .
(٩٣) محفوظ، **ثرثرة فوق النيل**، ص ١٢٦ .

والطيب صالح ، مثلا ، يجيدان استعمال الرموز الفنية ، فتأتي اساليبهما متوترة جميلة شعرية تمتاز بالصورة الفنية المبتكرة. يصف الطيب صالح في **موسم الهجرة الى الشمال** « شفق المغيب » بأنه « ليس دماً ولكنه حناء في قدم امرأة »[٩٤] ، وسقوف البيوت في القرى السكسونية بأنها « محدودبة كظهور البقر »[٩٥] .

ان اسلوب الادب النقدي ، بشكل عام ، اسلوب جديد ينبثق عن رؤ ية حادة للانسان على انه في حالة بحث دائم في عالم لم يتم اكتشافه ودون توقع للوصول الى « حقيقة مطلقة ، لقد انتهت « الحقيقة المطلقة » ، وحلت محلها الحقائق النسبية المتصارعة » . غير ان البحث كثيراً ما يكون تمحوراً حول الذات والخلاص الفردي .

٣ ـ الادب الثـوري

ليس الادب الثوري ادباً جديداً وطليعياً فحسب ، وخاصة حين نعرّف الجديد بأنه ضد القديم ، والطليعي بأنه ضد التقليدي . وليس الادب الثـوري مغامـرة في الشكل بمعـزل عن المضمون والرؤ ية . ان الادب النقدي الفردي التمردي ، الـذي سبق وتكلمنا عنـه ، جديـد وطليعي وحتى تحوليّ في بعض منطلقاته واشكاله ؛ بل ان هذا الادب هو اكثر ابداعاً في الادب العربي المعاصر ، فقد تجرأ على الرفض والاختبار والمغامرة والتعمق في تحليل الواقع والتعبير عنه بصدق وعفوية (في طليعة الرواية العربية ، مثلاً ، اعمال نجيب محفـوظ وجبرا ابـراهيم جبرا والطيب صالح) .

ان الأدب العربي الثوري في حالة تكوُّن ، واتوقع ان ينطلق من الادب النقدي التمردي اكثر مما ينطلق مما سمي الادب الملتزم الهادف الذي اخضع الواقع للنظريات ، ولجأ الى الشعارات والتعبيرات المباشرة ، وانفعل بالاحداث اليومية اكثر مما تعمق في تحليل الازمات والتنـاقضات الاساسية .

وربما تعود ريادية الادب النقدي الى سيطرة الطبقة البرجوازية الصغيرة في الوقت الحاضر ، وتحملها مهمات التحديث ومسؤ ولياته . من ناحية اخرى ، يظهر واضحاً ان المواجهة في المستقبل ستكون اكثر حدة بين الليبرالية التي تمثل الطبقة البرجوازية الصغيرة والثورية التي تمثل الطبقات الكادحة . وطالما ان المواجهة في الوقت الحاضر هي على اشـدها بـين الاتجاه المحـافظ والاتجاه الليبرالي ، فإن الاتجاه الاخير يقود معركة التحديث في مختلف المجـالات ، ومنها مجـال الثقافـة الابداعية (من هنا ان الليبراليين في الوطن العربي يحملون راية الادب الطليعي ، فيما يحملهـا الراديكاليون في الغرب) .

---

(٩٤) صالح، موسم الهجرة الى الشمال، ص ٩٤ .

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٢٧ .

ان الادب العربي الثوري في حالة تكوّن ، ولم تكتمل ملامحه بعد . انه نتاج متنوع بتنوع مبدعيه ، وينبثق تدريجياً عن رؤية تصور الواقع العربي في حالة تناقض واغتراب وصراع وصيرورة ، وينطلق من موقع المظلومين والضعفاء والمغلوبين على امرهم ، ويعنى بالخلاص المجتمعي ومن ضمنه بالخلاص الفردي ، ويتكلم لغة جديدة ، ويعتمد اساليب فنية ايحائية تقصد الى مشاركة القارىء في عملية الخلق ، ويقصد الى خلق وعي جديد في سبيل تحول الواقع تحولاً جذرياً راديكالياً واقامة نظام جديد يحرر الانسان .

وللتحديد ، نعتبر ان بين اهم ملامح هذا الادب الثوري في النتاج الابداعي العربي المعاصر ما يلي :

ـ انه يرى المجتمع العربي في حالة تناقضات وصراع في الداخل ومع الخارج . وفي اساس هذه التناقضات وجود طبقات تتفاوت في الثروة والجاه والنفوذ ، فتتصف العلاقات بالاستغلال والقهر (راجع الفصل الخامس) . ويرافق هذا الوضع الداخلي قهر قومي من قبل دول وقوى استعمارية واستيطانية . لذلك يقف هذا الادب الى جانب الطبقات والشعوب المسحوقة .

ـ يصور الانسان في حالة اغتراب عن مجتمعه ومؤسساته ومصيره بالذات . وفي الوقت الذي لا تتجاهل نزعات اللامواجهة والخضوع في محاولات الخروج من حالة الاغتراب، تظهر ايضاً محاولات الصراع والمواجهة والتمرد والثورة . بكلام اخر ،تقدم لنا هذه الاعمال الادبية الانسان في حالة صراع لتجاوزه واقعه والاسهام في صنع مصيره وتحول مجتمعه .

ـ انه يرفض الثقافة السائدة وخاصة من حيث كونها توفيقية تسويغية للاوضاع المغرِّبة . واقل ما يفعل هذا النوع من الادب انه يفضح عمليات التسويغ والتمويه والتوفيق ، مهما كانت هذه العمليات متصلة بالاصالة والتراث الذي اكتسب قدسية تنزّهه عن النقد وترفعه الى صعيد المطلق .

ـ انه يعنى بالخلاص المجتمعي وليس الخلاص الفردي فحسب . بل ان مثل هذا الادب يدرك ان الخلاص الفردي لا يمكن ان يحدث بمعزل عن تحول النظام العام .

ـ يتصف هذا الادب بلغته الفريدة واساليبه المستجدة ، فالشكل الفني انما ينبثق عفوياً عن الرؤية الجديدة . ان المضامين تتخذ اشكال ذاتها ، فإذا كانت الرؤية تقليدية تكون الاشكال تقليدية ، واذا كانت الرؤية ثورية تكون الاشكال ثورية ايضاً ، او هكذا يتوقع ان يكون . في الادب التقليدي يقدم العمل الادبي للقارىء جاهزاً كاملاً مسبقاً ، فتكون مهمة القارىء ان يتلقى العمل ويتعرف اليه ويتمتع به تعرفاً وتمتعاً سكونياً .اما في الادب الثوري فيقدم العمل الفني على انه استكشاف لا بد للقارىء من المشاركة فيه مشاركة خلاقة فيتشكل له وعي جديد . في الكتابة التقليدية ، يكون القارىء سائحاً والكاتب دليلاً ، اما في الكتابة الثورية فكلاهما مشارك في الاستكشاف والخلق والنمو من الداخل . ثم ان اللغة في الكتابة التقليدية تكون تجريداً وتوازناً وانماطاً جاهزة موروثة مستعارة ويكون الانسان كائناً جاهزاً ساكناً مسطحاً منسجماً كاملاً . وفي

الكتابة الثورية تنبثق اللغة من معاناة الحضور والمشاركة ، ويكون الانسان قلقاً مبدعاً فاعلاً متعدد الابعاد ثائراً متكاملاً .

ليست هذه الملامح مقاييس او متطلبات بقدر ما هي مؤشرات لحصول رؤية ثورية . عندما تتحول الى لائحة متطلبات صارمة نهائية ، تتحول الى مذهب متعدد الاخطار . بين هذه الاخطار تحول المفهوم الثوري الى عقيدة مغلقة تنقض اسسها هي بالذات وتصبح استمراراً للثقافة الغيبية المطلقة السائدة بعد ان تكون ثقافة مضادة . ومن اخطارها ايضاً هذا الميل عند بعض الادب الملتزم الهادف الى تزييف الواقع والتعبير عن النظريات تعبيراً مباشراً واللجوء الى الشعارات .

ولأننا نعتبر الادب الثوري في حالة تكوّن ، يكون من الصعب ان نورد لائحة باسماء الادباء الثوريين والاعمال الادبية الثورية ، كل ما يمكن في هذه المرحلة الانتقالية ان نفعله هو ان نشير الى بعض التوجهات والاسهامات الثورية .

حسبما ارى ، اعتقد ان ادب جبران خليل جبران (١٨٨٢- ١٩٣١) هو بين المؤشرات الاولى باتجاه ولادة الادب الثوري في الادب العربي المعاصر . مهما قيل حول رومنطيقيته وميله للوعظ واسلوبه الخيالي وشخصياته الحالمة ، فإننا نجد في كتاباته ملامح واضحة لبزوغ الثقافة المضادة :

أ ـ حطّم جبران على صعيد الرؤية ثنائية العقل / القلب ، والروح / الجسد ، والخير / الشر ، والنور / الظلام ، والايمان / الكفر ـ هذه الثنائية التي انتجها الفكر الغيبي المطلق مما ادى الى انفصام الوجود . لقد تجاوز جبران نزعة الانفصام وحقق في اعماله وحدة الوجود ، ورأى في هذه « الثورة على الثنائية » بديلاً « يغني الناس عن الدين والشريعة والمقاييس » ويحررهم من « العرف . . . والمواضعات والمفاهيم الضيقة »[٩٦] .

ب ـ صوّر جبران المجتمع في حالة اختلال وتناقض وصراع رغم تشديده على وحدة الوجود ، واعتبر ان اهم عنصر من عناصر الاختلال عدم المساواة وانقسام الناس طبقات . وقف جبران ، وبلغته الخاصة ، الى جانب « ابناء الكآبة » ضد « ابناء المسرات » . ان « ابناء الكآبة هم الذين هدموا الباستيل » ، اما « ابناء المسرات فهم الذين بنوا الاهرام من جماجم العبيد ، والذين شيدوا قصور نينوى فوق مدافن البؤساء »[٩٧] . رفض ان يكون جزءاً من عمليات العبودية والاستبداد ، وتساءل حول « ماذا يستطيع الجالسون في النور ان يفعلوا لابناء الظلام؟» . وعندما قيل له بلغة الدين ان الجواب هو في « الرحمة » ، رد بقوله ، « ما رحمة الغني بالفقير سوى نوع من حب الذات وليس انعطاف القوي على الضعيف الا شكلاً من اشكال التفوق والافتخار »[٩٨] .

---

(٩٦) احسان عباس ومحمد يوسف نجم ، **الشعر العربي في المهجر، امريكا الشمالية** (بيروت : دار صادر ، ١٩٦٧) ، ص ٤١ ـ ٤٢ .

(٩٧) « الجنية الساحرة، » في: جبران خليل جبران، **العواصف** .

(٩٨) « حفار القبور، » في : المصدر نفسه .

ج ـ ثار جبران ضد القهر الاجتماعي خاصة كما يمارس في السياسة والعائلة والدين . رأى ان « بلية الابناء في هبات الآباء » وأن « الزواج عبودية الانسان لقوة الاستمرار »(٩٩) . وفضح عملية التنشئة التي تنتهي بالانسان الى الخضوع والامتثال ، خاصة في وضع المرأة التي يقع عليها اشد انواع القهر . صوّر سلمى كرامة في **الاجنحة المتكسرة** على انها ضحية و« عبدة ذليلة في مواكب النساء الشرقيات التعسات » ، فلا تغادر احداهن « منزل والدها المحبوب الا لتضع عنقها تحت نير زوجها الخشن . . . ولا تترك ذراعي امها الرؤوف الا لتعيش في عبودية والدة زوجها القاسية »(١٠٠) .

وتوصل جبران الى ان الكتّاب والشعراء ايضاً لم يتمكنوا من فهم المرأة فهم « يحاولون ادراك حقيقة المرأة ولكنهم للآن لم يفهموا اسرار قلبها . . . لأنهم ينظرون اليها من وراء نقاب الشهوات »(١٠١) .

وثار جبران ضد القهر الاجتماعي في الدين ، اذ رأى ارواح الشعب « تنتفض في مقابض الكهان والمشعوذين » تماماً كما « ترتجف بين انياب الطغاة والسفاحين » وكما ترتعش البلاد « تحت اقدام الاعداء الفاتحين » ، فصرخ بالمؤمنين ـ التابعين « دينكم رياء ودنياكم ادعاء »(١٠٢) . وفي ثورته الغاضبة ، يتهم « رؤساء الدين في الشرق » بأنهم لا يكتفون « بما يحصلون عليه انفسهم من المجد والسؤدد بل يفعلون كل ما في وسعهم ليجعلوا انسباءهم في مقدمة الشعب ومن المستبدين به والمستدرين قواه وامواله . . . وهكذا يصبح الاسقف المسيحي والامام المسلم والكاهن البرهمي كأفاعي تقبض على الفريسة »(١٠٣) ، تجاه هذا القهر في « بلاد الاديان والمذاهب » ، يسأل جبران « اي مسيحي يقدر ان يقاوم اسقفاً ويبقى محسوباً بين المؤمنين؟ اي رجل يخرج عن طاعة رئيس دينه في الشرق ويظل كريماً بين الناس؟»(١٠٤) .

د ـ كان جبران غريباً مغترباً رفض الواقع بدساتيره وشرائعه واعرافه ومؤسساته ودعا الى اقامة واقع نقيض يحقق فيه الناس احلامهم . يقول ادونيس ان جبران « كان يجمع في شخصه صوت الثائر وصوت النبي . ولهذا كان حدسه الشعري حدس تغيير لا تصوير . كان يرفض العالم حوله ، ويطمح الى عالم آخر جديد . ومن هنا كان الشعر عنده فرادة ، كان تجاوزاً واضافة »(١٠٥) .

هـ ـ كان جبران اول من تجرأ على التمرد على المفاهيم السائدة حول اللغة فكتب بمفردات وصور وعبارات جديدة واضعاً حداً لهيمنة اللغة التقليدية التي سادت الكتابة منذ مطلع النهضة . لقد فجّر بنى اللغة التقليدية ، والغى الانفصام بين المعنى والشكل ، وقلب تلك المعادلة التي جعلت الانسان خادماً للغة ، فاستعاد سيطرته عليها وقبض عليها وطوعها واطلق في الوقت ذاته

---

(٩٩) المصدر نفسه .

(١٠٠) جبران خليل جبران، **الاجنحة المتكسرة** (بيروت) ، ص ٤٥ ـ ٤٨ .

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٨ .

(١٠٢) « يا بني امي، » في : جبران، **العواصف** .

(١٠٣) جبران، **الاجنحة المتكسرة**، ص ٤٤ .

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٤٥ .

(١٠٥) ادونيس [علي احمد سعيد]، « في الشعر اللبناني الحديث، » ص ١١٩ .

عفويتها ، فصارت تنبثق عن الحياة انبثاق النبع ، وتتدفق تدفق الانهر ، وتتموج بالحيوية تموج البحر . ثار في كتاباته العربية ضد التعابير والصور والالفاظ التقليدية القاموسية التي « ثبتتها الاجيال الغابرة ثم وضعها الاقتباس بين [الشفاه]»(١٠٦) . وجاءت لغة جبران جزءاً من ثورته الابداعية الشاملة في مجمل جوانب الحياة . وقد ادركت صديقته ماري هاسكل هذه الحقيقة ، ليس فقط لأنه اخبرها انه « خلق لغة جديدة داخل لغة قديمة كانت قد وصلت حداً بالغاً من الكمال» باستعمالاته الجديدة لعناصر اللغة العربية الغنية ، بل لأنها هي ادركت ابعاد حياته ونشاطاته فكتبت بأن جبران سيشعل حريقة كبرى(١٠٧) . لقد ذهب جبران الى حيث رفض الكتاب ان يذهبوا في موضوعاته واشكاله الفنية لأنه بدأ من المعاناة والكتابة « بدم القلب » .

و ـ وتجلت ثورية جبران باعجابه بتلك « الثورات الهائلة التي اجرت الدماء كالسواقي وجعلت الحرية تعبد كالآلهة »(١٠٨) . وفي مقالة « المخدرات والمباضع » في **العواصف** روى جبران ما قاله الناس عنه من انه « متطرف بمبادئه حتى الجنون » ، واضاف ، « هذا بعض ما يقوله الناس عني وهم مصيبون ، فأنا متطرف حتى الجنون ، اميل الى الهدم ميلي الى البناء ، وفي نفسي كره لما يقدمه الناس وحب لما يأبونه . ولو كان بامكاني استئصال عوائد البشر وعقائدهم وتقاليدهم لما ترددت دقيقة » . واوضح في المقالة نفسها ان التغيير عنده ليس اصلاحاً بل ثورة ، ذلك لأن « الشرق مريض . . . واطباء الشرق كثيرون . . . ولكنهم لا يداوونه بغير المخدرات الوقتية التي تطيل زمن العلة ولا تبرئها . . . وكلما ظهر في الشرق مرض يكتشف له اطباء الشوق مخدراً جديداً » . بسبب كل ذلك ، يعلن جبران « انا الثورة التي تقيم ما اقعدته الامم . انا العاصفة التي تقتلع الانصاب التي انبتتها الاجيال . انا الذي جاء ليلقي في الارض سيفاً لا سلاماً »(١٠٩) .

وفي منفاه سار جبران على « ضفاف نهر الدماء والدموع » ، واحس ان ليس « لاعماقه نهاية » فلن ينتهي صباحه حتى ينتهي اجله ، واراد الثورة لا الدبلوماسية ، فالتوجه يكون للشعوب وليس للحكومات التي لا تستطيع ان تكون الى جانب الثورة ، واراد ان يكون اللغم الذي ينسف صرح التقاليد ، وسلم ريادة المستقبل للمجنون والنبي .

ويمكن تلخيص تجربة جبران الابداعية بالخاطرة العميقة التي توصلت اليها خالدة سعيد حين اعتبرت المعري خاتمة العصر العباسي (فقد جاء شعره تأبيناً لحضارة تقترب من غروبها ليبدأ عصر الانحطاط) وجبران الرائد الذي وقف « على الطرف الآخر من هوة الصحراء . . . وفي رؤيته صورة عالم مدفوع بالشوق ، بالعطش الى الكشف والابداع »(١١٠) . بكلام آخر كان المعري الخاتمة وكان جبران البشارة بقيام النهضة .

---

(١٠٦) « حفار القبور » في : جبران ، **العواصف** .

(١٠٧) توفيق صايغ ، **اضواء جديدة على جبران : دراسة ادبية** (بيروت : الدار الشرقية للطباعة والنشر، ١٩٦٦) ، ص ٤٠ ـ ٤١ .

(١٠٨) جبران ، **الاجنحة المتكسرة**، ص ٣٣ـ ٣٤ .

(١٠٩) « مساء العيد » في : جبران ، **العواصف** .

(١١٠) سعيد، **حركية الابداع : دراسات في الادب العربي الحديث**، ص ٤١ .

وتوالت الابداعات المؤشرة باتجاه ثوري منذ ذلك الحين انما باسلوب واقعي واكثر اتصالاً بحياة الشعب اليومية . بين هذه الابداعات ظهور رواية **الارض** لعبد الرحمن الشرقاوي التي صوّرت القرية المصرية تماماً على عكس ما صوّرها توفيق الحكيم في **عودة الروح** و**يوميات نائب في الارياف** . تصوّر رواية **الارض** القرية ليس في حالة انسجام بل في حالة صراع طبقي بين الفلاحين وقوى السيطرة المستبدة،ابتداء من الخفراء فالعمدة فالمأمور فالاقطاعي فالحكومة وانتهاء بالاستعمار الانكليزي . يدركون هنا ان القانون ليس منزّلاً وفي سبيل الخير العام بل مخترعاً ومن اجل خدمة الاقطاع على حساب الشعب . لقد تبدل مفهوم القانون والدولة كلياً ، فأصبحت تمثل ارادة المتسلطين وليس ارادة الهية . تبين بوضوح هائل للفلاحين ان الحكومة كالقضاء ينزل بهم على غير ميعاد ، فتضع يدها على املاكهم وتستعمل في عملية اخضاعهم الضرب والسجن والتعذيب والاذلال ، فتصادر القطن والبهائم والدجاج والدقيق وتدوس مزروعاتهم وتقيدهم بالسلاسل وتجبرهم على شرب بول خيولهم وتهين الاهل امام اطفالهم . ومن خلال علاقات الذعر انبثق لدى الفلاحين وعي حاد بعمق اغترابهم ، فحياتهم نفسها ليست ملكهم بل ملك الدولة ، كذلك يدركون ان النيل الذي هو مصر ليس لهم ، فيقول احدهم عن الشعب انه « عطشان والنيل في بلادنا»[١١١] . من هنا تبدأ المواجهة ، فالانسان « يجب ان يرفع رأسه دائماً ويجب ان يدرك انه بالامكان دائماً ان يبدأ من جديد »[١١٢]. ومن خلال المواجهة يبدأ وعي جديد ، فيدرك الفلاحون ، مثلاً ، ان المؤسسة الدينية تحضهم على الطاعة باعتبار طاعة اولي الامر ركناً من اركان الدين ، وتشرح لهم بأن الازمات السياسية تحل بهم لأنهم لا يصلون ولا يدفعون الزكاة ، وتنشئهم على الخوف من المجهول وتحذرهم من الجن والعفاريت والارواح .

وتظهر بعض ملامح الرؤية الثورية في بعض اعمال يوسف ادريس مثل رواية **الحرام** (١٩٦٥) التي تصوّر اهل القرية والفلاحين في حالة صراع طبقي معقد . يشمل الصراع طبقات عدة بينها العمال ـ الفلاحون او « الترحيلة » او « الغرابوه » وهم جماعات معدمة في اسفل الهرم الطبقي ينظر اليهم الآخرون « نظرة الى نفاية بشرية جائعة » مضطرة الى الهجرة من قراها بحثاً عن العمل فيخرجون من بيوتهم كالنمل ، وتجرى المساومة عليهم من اجل اعطائهم اقل اجر ممكن ثم ينقلون في عربات كالماعز وبالمئات .

ومن خلال هذا الصراع الطبقي المتشابك ، يتضح ان المرأة الفلاحة من جماعات الترحيلة هي اكثر الكائنات تعرضاً للقهر والاستغلال . تبدأ الرواية باعتداء جنسي على المرأة وتنتهي بموتها موتاً شنيعاً بطيئاً .

وكتب يوسف ادريس عن صراع الفلاحين في عدة اعمال اخرى ، منها قصته القصيرة **سره الباتع** التي تصورهم في حالة تمرد يتحول الى اسطورة عجيبة ، ولكن الكاتب يسقط في مصيدة

---

(١١١) الشرقاوي، **الارض**، ج ٢ ، ص ١٥٣ .

(١١٢) المصدر نفسه، ج ٢ ، ص ١٦٥ .

نظريات توفيق الحكيم حين يستعين بعالم آثار فرنسي لفك لغز الاسطورة ، وحين يشرح لنا ان الفلاحين يستمدون كنه قوتهم من الايمان وليس من « العقل » ، وان ايمانهم لا يأتي عن تفكير بل عن حب . انها نتيجة محزنة هذه العودة الى الثنائية التي حاول جبران تحطيمها .

وتظل الضحية ضحية ليس في الريف فحسب ، بل في المدينة ايضاً حيث يتوحد الاستغلال بالاغتصاب ، كما ينعكس في قصص عدة ليوسف ادريس مثل **النداهة** و**قاع المدينة** .

وكيما يزيد يوسف ادريس من حدة نشوء الوعي الطبقي ، يلجأ الى المسرح رغبة منه في مخاطبة الجماهير مباشرة، بدون وساطة الكتاب الذي لا يقرأونه، فوضع مسرحيات **ملك القطن** (١٩٥٤) و**المخططين** ، و**الفرافير** و**الجنس الثالث** وغيرها .

في كل هذه الاعمال يبرز المجتمع مزيفاً ومختلاً ، تسوده علاقات القهر والاستغلال ، فتصبح المواجهة ضرورة حيوية والا فقد الانسان « كل ما يملكه او باستطاعته امتلاكه ، كل صلاته وقراباته واحلامه وطموحه[١١٣] .

ثم اننا نجد يوسف ادريس ، على خلاف نجيب محفوظ ، قد حذف المسافات النفسية بينه ككاتب وبين موضوعاته . من هنا هذه الذاتية المفعمة بالحساسية وحتى المأساة عند يوسف ادريس ، وهذه الموضوعية المتعالية حتى انعدام الموقف عند نجيب محفوظ . يرى يوسف ادريس انه لا بد من الوصول ، وان « الوصول لا قيمة له بالمرة اذا وصلت وحدك »[١١٤] ، وانه لا بد من قيام « ثورة الصامتين الذين طال بهم الصمت والصبر »[١١٥] . وتبدأ ثورة الصامتين بانتهاء الصمت الذي يصوره ادريس في قصة **بيت من لحم** على انه عملية ارادية متفق عليها ويلوذ بها الكل خوفاً من مواجهة الحقيقة . وتكون هذه الثورة فيما تكون ، هدماً لكل الجدران الداخلية والخارجية التي يضطر الناس الى حماية انفسهم وراءها .

وتتمثل ملامح الرؤية الثورية في اعمال عدد آخر من الادباء ، نشأ بعضهم في تربة الثورة التحريرية كالثورة الجزائرية والثورة الفلسطينية ، كما نشأ بعضهم في حركات سياسية تقدمية ، او مستقلين انما متصلين اتصالاً وثيقاً بالحركة التقدمية العربية عامة . وكان بين هؤلاء من تمكن ان يجمع بين الثورة السياسية والاجتماعية والثقافية الابداعية ، كما كان بينهم من اقتصرت ثوريتهم على الجانب السياسي فاستعملوا الادب كوسيلة وتنكروا للثورة الاجتماعية والثقافية .

بين تلك الاعمال الادبية التي عبّرت عن الثورة الجزائرية واسهمت في تحويل الوعي بعض كتابات محمد ديب وكاتب ياسين وآسيا الجبار ورشيد بوجدرة والطاهر وطّار وغيرهم .

---

(١١٣) يوسف ادريس ، « مسحوق الهمس ، » في : يوسف ادريس ، **النداهة** (القاهرة : دار الهلال ، ١٩٦٩) ، ص ٣٩ .

(١١٤) ادريس ، « لغة الآي آي ، » في : يوسف ادريس ، **المؤلفات الكاملة** (القاهرة : عالم الكتب ، ١٩٧١) ، ص ٣٠٢ .

(١١٥) ادريس ، « سره الباتع ، » في : المصدر نفسه .

صوّر محمد ديب تحول الوعي عند الشعب الجزائري من حالة الركود الى حالة الثورة كما يظهر في ثلاثيته **الدار الكبيرة والحريق والنول** التي تناولت عملية افقار الشعب ومشكلات العمال والفلاحين (١٩٥٢) . كانت مهمة عمر ، الشخصية الرئيسية ، ان يخدع الفقر والموت ، اي ان يعيش ، ولكنه تمرد « على كل شيء . كان عمر لا يقبل الحياة على نحو ما تعرض له . كان ينتظر من الحياة شيئاً آخر غير هذا الكذب وهذا النفاق ، وهذه الكارثة التي يدركها ، كان ينتظر من الحياة شيئاً آخر . وكان يتألم . . . لأنه قد القي في عالم يستغني عن وجوده . إن عالماً كهذا ، عالماً يفرض نفسه فما يمكن رفضه ، لا بد من ان يكرهه . ان عمر يكره هذا العالم ويكره كل ما يرتبط به »[١١٦] . ولأن الحياة لا يمكن ان تستمر كما هي ، تساءل عمر حول الفقر والغنى ولماذا لا يثور الفقراء وكيف يتحرر الانسان من التعاسة ، فتوقع معارك كبرى وانتظر الموت الذي اعتبره « غطاء من ذهب . اما اذا لم يجيء الموت ، اما اذا كان الموت لا يريدنا ، وظللنا احياء دون ان نستطيع القيام بعمل من الاعمال ، فتلك كارثة . وفي مثل هذه الحالة اذا لم يأت الموت الينا ، فيجب علينا ان نذهب اليه ، بل يجب علينا ان نشتريه بالمال اذا استطعنا ذلك »[١١٧] . لقد اعتبر المعمرون ان الشعب الجزائري وعمله وثمار عمله وارضه واشجاره ومحاصيله وهواءه وروحه هي ملكهم ، فأخذوا ذلك منه واوجدوا القوانين والاساطير التي تسوّغ ذلك :

« كان للفلاحين حقول شعير ، وبساتين تين ، وغياض ذرة ، وجنائن خضر ، وكروم زيتون ، ثم انتزع منهم هذا كله . منذ تلك اللحظة اصبح يقال عن الفلاح انه كسول . . . وانه عاجز عن صنع اي شيء . . . . كان هناك غول شره لا تراه الاعين ، ما ينفك يبتلع بين فكيه الفاغرين اشلاء كبيرة من هذه الارض التي سقوها بعرقهم وبدمائهم . . . انه « القانون » . اينما توجهوا صفعهم « القانون » . وهم دائماً مذنبون في نظر « القانون » . لوائح « القانون » تحاصرهم من كل جهة »[١١٨] . « سيصبحون قوة رهيبة »[١١٩] . بهذا أصبحت « حياة عمر تحدياً صرفاً » واحس لهذا انه « يدخل روحاً كبيرة خافقة هي روح بلد بأسره . . . وما هو الآن الا ثورة »[١٢٠] . وتردد شخصيات اخرى ، « من اجل ان نعود فنصبح بشراً ، لا بد لنا في سبيل ذلك من ان نقلب العالم رأساً على عقب » ، و« علينا ان نبدل العالم والانسان »[١٢١] .

وتتمثل الجزائر الثائرة في شخصية « نجمة » في رواية كاتب ياسين التي تحمل نفس الاسم (١٩٥٦) واستمرارية موت « الاخضر » وبعثه . وتتجلى آثار الثورة على علاقات المرأة ـ الرجل في روايات آسيا الجبار ، كما تتجلى الثورة الاجتماعية في روايات رشيد بوجدرة . التغيير يحصل في مختلف الحالات من خلال المشاركة وليس العزلة . هذا ما يبدو واضحاً ، مثلاً ، في رواية **اللاز**

---

(١١٦) محمد ديب، الدار الكبيرة ، الحريق، النول : **رواية ثلاثية**، ترجمة سامي الدروبي (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٦٨) ، ص٩٧ .

(١١٧) المصدر نفسه ، ص ١١٩ .

(١١٨) المصدر نفسه، ص ٢٣٠ .

(١١٩) المصدر نفسه، ص ٢٣١ .

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٥٢ .

(١٢١) المصدر نفسه، ص ٤٣١ .

للطاهر وطّار. يشترك اللاز، وهو الشخصية الرئيسية، في الثورة باعتبار ان الحياد هو الوقوف الى جانب العدو . غير ان الثورة ليست صفاً واحداً فهناك صراع بين المعبرين عن طموحات البرجوازية الوطنية وتطلعات الطبقات الكادحة .

« في الحياة نوعان من الناس ، نوع يعرق مثلك ومثل كل العمال والعاطلين ، ونوع يستفيد من هذا العرق . . . وما لم يتحطم النوع الثاني ، فإن عرق الانسانية يظل يسيل هدراً »[١٢٢] .

وتتجلى مثل هذه الثورة وهذا الصراع في بعض الكتابات التي تناولت مأساة الشعب الفلسطيني . هنا يمكن ان نشير خاصة الى ناحيتين اساسيتين في هذه الكتابات :

اولاً ، هناك وحدة المعاناة الفردية والمجتمعية فتحصل عملية اندماج بين هوية الفرد وهوية المجتمع ، ويكون خلاصهما خلاصاً واحداً ، وكذلك الانتصارات والانهزامات والآلام والافراح . هذا ما حاولت ان اعبر عنه في روايتي **ستة ايام**[١٢٣] ،اذ جعلت المجتمع بطل الرواية ، فجاءت مأساة « دير البحر »التي ترمز الى فلسطين، مأساة مجتمع بقدر ما هي مأساة انسان فرد . وهذا ما حاولته ايضاً في روايتي **عودة الطائر الى البحر** حيث يود رمزي « ان ينخرط في بلاده ، ان يصبح هو وبلاده شيئاً واحداً . . . ضياع بلاده ضياعه . . . السفينة والبحار يتوحدان »[١٢٤] . لذلك « يسمع رمزي في بيروت جريحاً في القدس يصرخ »[١٢٥] ، كما يشعر « انه محاصر . . . ومهدد حتى جذوره »[١٢٦] ، وان « بلاده مجموعة من الجروح في قلبه »[١٢٧] . وعندما تحتل اسرائيل مزيداً من ارض بلاده يشعر كأنها « تحتل كيانه . انه بلا كيان . يتهدم مثل ابنية القدس القديمة . يمتلىء بالحفر مثل شوارع بيت لحم . يتكسر مثل زجاج الجليل . يبكي مثل اطفال اريحا ، ويتهدل مثل اثواب رام الله . يلتصق بذل الى الارض مثل سجاد غزة »[١٢٨] . كل هذا التوحد يلغي الفواصل المكانية والزمنية والاشكال الفنية الجاهزة .

ثانياً ، هناك انبثاق مضامين جديدة عن تجارب انسانية وجودية حسية ، وليس من افكار مجردة تفرض على الواقع فرضاً خارجياً . هنا لا يكون الاستغلال او القهر مجرد شعارات سياسية بل تجارب انسانية حسية . كذلك تهتم الكتابة بالسياسة ، ولكنها تخضع السياسة للفن ، لا الفن للسياسة ، فيكون مجرد وسيلة . وعلى العكس ، تصبح المعاناة الفنية والمعاناة الانسانية تجربة واحدة .

---

(١٢٢) الطاهر وطار، **اللاز**، ط ٢ (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٧٨) ، ص ١٠٧ .

(١٢٣) حليم بركات ، **ستة ايام** (بيروت : دار مجلة شعر ، ١٩٦١) .

(١٢٤) حليم بركات، **عودة الطائر الى البحر** (بيروت : دار النهار للنشر، ١٩٦٩) ، ص ٣٠ .

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٩ .

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٤٦ .

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٤٩ .

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٨٥ .

ومن خلال ممارسة الثورة ، ادركت شخصيات غسان كنفاني ان الواقع سجن وانه لا بد للانسان من الكفاح في سبيل التحرر من السجن الكبير الذي وجد نفسه فيه . وقد تكوّن لهذه الشخصيات وعي بأن حياتها سجن، فتقول «ام سعد» في الرواية التي تحمل هذا الاسم، «اتحسب اننا لا نعيش في السجن ، ماذا نفعل نحن في المخيم غير التمشي داخل ذلك الحبس العجيب؟ الحبوس انواع . . . المخيم حبس ، وبيتك حبس ، والجريدة حبس ، والراديو حبس . . . اعمارنا حبس . . . انت نفسك حبس »[١٢٩] .

في هذه الرواية ، يدرك الفلسطيني ايضاً ان خلاصه لا يكون بجرف الوحل في المخيم بل بسد مزراب السماء . ان جرف الوحل تأقلم مع التعاسة وانسجام مع الواقع ومعالجة آنية لمظاهر المشكلة . اما ايقاف المطر فتحول على صعيد الوعي والممارسة باتجاه معالجة اسس المشكلة ومصادرها . ان حل المشكلة يكون بازالة الاوضاع التي ادت اليها ، وبالتحرر من تلك الاوهام التي تسوّغ استمرار الواقع . ومن خلال هذه الرؤية والممارسة ، تتحول ام سعد اجتماعياً فتستبدل الحجاب الذي كان قد صنعه لها شيخ تقليدي برصاصة رشاش .

ويتم هذا التحول بانصهار الانسان في نضالات شعبه انصهاراً تاماً ومخلصاً ودائماً . هذا ما يقوله الشاعر المغربي عبد اللطيف اللعبي ، ويضيف ان الانفصام الحاصل عند المثقف العربي بين النظرية والتطبيق ، بين الطموحات والاحلام والممارسة ، هو العنصر الاساسي لتفسير « ازمة المثقف » . . بل ان الازمة هي في غياب الابداع النظري والفني القادر على احداث تغييرات كبرى ، ولكن مرحلة التحول التاريخي التي نعيشها ، « مرحلة تمزق مفجعة وامتداد للتناقضات بجميع انواعها . هذا الواقع يشكل تربة خصبة لتفجير الطاقات الابداعية . . . ان الشعر يشكل طاقة تدمير هائلة . الشعر الاصيل في رأيي هو عملية تفجير لكل القوالب الجامدة ، للرؤى والمرئيات الجاهزة ، لكل ما هو سكوني ، او ما يبدو سكونياً في الواقع والفكر . . . انه عنصر اسراع بالمستقبل »[١٣٠] .

وفي رواية **سداسية الايام الستة** لاميل حبيبي يتغير معنى الماضي ويفقد بعده السلفي . فإثر حرب الخامس من حزيران / يونيو ١٩٦٧ واحتلال اسرائيل للضفة الغربية ، التقى مسعود لاول مرة في حياته بعمه واولاد عمه ، فأدرك انه « ليس مقطوع الاصل والفصل ، وليس غريباً في هذه الدنيا » ، كما ادرك انه ما انطوى داخل صدفته واحدودب ظهره : « الا حين قطعت الصلة بماضيّ . وما هو هذا الماضي؟ . ان الماضي ليس زمناً . ان الماضي هو انت وفلان وفلان وجميع الاصدقاء . . . ماضينا ، الذي اريده ان يعود كما يعود الربيع بعد كل شتاء »[١٣١] .

وفي رواية اخرى لاميل حبيبي ، **الوقائع الغريبة في اختفاء سعيد ابي النحس المتشائل**،

---

(١٢٩) غسان كنفاني، ام سعد (بيروت : دار العودة، ١٩٦٩) ، ص ٢١ .

(١٣٠) « المثقفون العرب عمالقة بأرجل من طين: حوار مع عبد اللطيف اللعبي،» الدستور، (١٤ ايلول / سبتمبر ١٩٨١)، ص ٤٤ ـ ٤٧ .

(١٣١) اميل حبيبي، سداسية الايام الستة : رواية من الارض المحتلة (بيروت : دار العودة ، ١٩٦٩) ، ص ٣٦ ـ ٣٧ .

يتحـول الفلسطيني من انسـان عاجـز خائف حـذر الى فـدائي يتحـدى (يتحـول « ولاء » الى « فدائي ») . ولم يكن التحول معجزة بل نتيجة لنشوء حركة شعبية تاريخية انبثقت نفسها ، عن آلام الشعب وتشرده وغربته .

يمكننا ان نستمر باستعراض مثل هذه التحولات في كتابات محمود درويش وسميح القاسم ويحيى يخلف وغيرهم من الكتاب العرب مثل ادونيس وبدر شاكر السياب وهاني الراهب وحيدر حيدر والياس خـوري وعبد الـرحمن منيف وفؤاد التكرلي وغـائب طعمه فـرحان وعبـد الكبير الخطيبي . . . الخ . ما قصدناه هنا ليس الاستعراض بل التمثيل على تكوّن الادب الثوري في الثقافة الابداعية العربية .

في اعمال هؤلاء وغيرهم ، رفض للواقع ، وتطلع نحو انشاء نظام جديد ، وتوحـد في الجرح ، حتى ليصعب مثلاً ان نعرف تماماً متى تنتهي فلسطين وتبدأ الحبيبة او بالعكس ، كما في قصائد محمود درويش . لقد الغيت المسافات بين الكاتب ومرئياته وموضوعاته .

بعد هذا لا بد من ايضاح بعض الجوانب المهمة في علاقة الادب الملتزم بالادب الثوري . في رأينا ، ان ليس كل ادب ملتزم ادباً ثورياً . هذا ما يمكن التدليل عليه في روايات الكاتب السوري حنا مينه ، اذ نجد تعارضاً بين افكاره السياسية التقدمية وموقفه التقليدي من المرأة وغياب القدرة الفنية الخلاّقة . في روايته **المصابيح الزرق** (١٩٥٤) يسأل احدى شخصياته « اذا لم تكن المرأة وسادة لحم فلماذا هي امرأة ؟ »(١٣٢) . وبعد اكثر من عشرين سنة يقول لنا في رواية **الياطر** ، « كانت امرأة ، وكنت اظن المـرأة بنصف عقل ، او بـدون عقـل ! . . مثـل البـطيخـة ، مثـل المجـدرة ، اذا جعت اكلت منهـا والسلام »(١٣٣) . تتكرر مثل هذه التعميمات باسلوب وتفكير تقليديين ، ولا نجد كيف نوفق بين هذا التفكير المطلق واسلوبه المباشر الوصفي ووعيه للتناقضات الاجتماعية الاخرى . في روايته **المستنقع** هناك « الاسياد الذين لا يعملون » والفلاحون الفقراء الذين يعملون ولا يأكلون . والاغنياء في هذه الرواية اغنياء على حساب الفقراء « لأنهم يسرقون جهد . . . الكادحين »(١٣٤) . ويستخلص في مكـان آخر من الـرواية ان « الاغنيـاء يـأكلون الفقـراء ، والمـرابين يـأكلون الفـلاحـين . . . والاقـويـاء الضعفاء »(١٣٥) .

ان الكتابة الثورية ليست مجرد تصوير للتناقضات الاجتماعيـة الاساسيـة ، وليست مجرد التزام بقضايا الكادحين والمقهورين . انها ، بالدرجة الاولى ، تنطلق من تجارب حسية انسانية وتعبر عنها بلغة جديدة وأسلوب فني مبتكر ، ولا تنطلق من افكار ومقـولات مجردة وشعـارات سياسية يعبر عنها بلغة قديمة وأساليب مباشرة مستعارة من الماضي . ان الكتابة الثورية ترفض الوصاية والثقافة السائدة وتنطلق من حصول وعي جديد شامل .

---

(١٣٢) حنا مينه ، **المصابيح الزرق**، ط ٣ (بيروت : دار الآداب، ١٩٧٩) ، ص١٠٧ .
(١٣٣) حنا مينه ، **الياطر** (بيروت : دار الآداب ، ١٩٧٥) ، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣ .
(١٣٤) حنا مينه ، **المستنقع**، ط ٢ (بيروت : دار الآداب، ١٩٧٩) ، ص ٩٤ .
(١٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٩ .

ولأن التكـون الثوري لا يكتمـل بل يـظل عملية استكشـافيـة بـاتجـاه المستقبـل المفعم بالمفاجآت ، نرى ان الكتابة الثورية لا تعكس الواقع فحسب ، بل تعيد ابداعه دائماً بخلق وعي جديد . من هنا ، ان الكتابة الثورية كتابة فعل بالواقع اكثر منها كتابة انفعال وتصوير . وكلما تم التكامل بهذا الاتجاه ألغيت المسافة بين الواقع والرمـوز من خلال معـالجة التجـارب الانسانيـة العامة . ودونما تردد ، نعلن ان الكتابة الثورية رسالة ابداعية ، ورسالتها في الاساس هي الاسهام في خلق ثقافة مضادة ووعي جديد للتناقضات التي تغرِّب الانسـان وتحوله الى سلعة .

خاتمـــة

توصلنا في هذا الفصل من خلال تصنيف الثقافة بين ثقافة سائدة ، وثقافات فرعية ، وثقافة مضادة ، ومن ثم الى ثقافة نخبوية وثقافة شعبية ، الى ان الحياة الابداعية متعددة التنوع في رؤ يتها ومواقفها ومفاهيمها واساليبها الفنية .

بدأنا بالتشديد على اهمية الرؤ ية وتساءلنا هل يرى المبدع الواقع في حالة انسجام واستكانة ام في حالة تناقض وصيرورة . ومن هذا المنطلق جرى تساؤ ل حول موقفنا من الواقع : هل نقبل به ام نرفضه ، والى جانب من نقف في هذا الصراع الدائم ، وهل نختار اللامواجهة او الاندماج ام التمرد الفردي او الثورة ؟

ثم تأملنا في علاقة الاسلوب الفني بالمفاهيم والمواقف والرؤ ية ، فنبهنا النظر الى عمليتي المحاكاة والخلق في تقويم النتاج الفني .

بضوء هذا المنظور ، تمكنا من تمييز ثلاثة اتجاهـات رئيسية (الادب التـوفيقي ، والادب النقدي ، والادب الثوري) بدلاً لما اعتدنا عليه من تصنيف الادب تصنيفاً ثنائياً بين جديد وقديم او طليعي وتقليدي ، او تصنيفاً تعددياً يورد قوائم بمدارس فنية مستقلة .

ومما اكدنا عليه ، ان هذه الاتجاهات مرتبطة بالصراع الفكري الايديولـوجي في المجتمع العربي ، فتناولنا الثقافة في محتواها الاجتماعي وليس بمعزل عنه . وبذلك ربطنا بين جوانب الثقافة الثلاثة ـ القيم الاجتماعية ، والثقافة الابداعية ، والصراع الفكري ـ وحللناها كقوى متداخلة بين البنى الاجتماعية والسلوك . وسنتابع هذا التحليل في الفصل التالي حول الصراع الفكري .

الفصل الحادي عشر

الاتجاهات الفكرية المعاصرة

مقدمــــة

كي نفهم الفكر العربي المعاصر فهماً دقيقاً وشاملا ، يكون من الافضل في رأينا ان نحلله في اطار التحديات والمهمات التي واجهت المجتمع العربي ، والتناقضات والصراعات بين طبقاته وجماعاته ، والمواجهات التي كان ولا يزال يخوضها (او يتوانى عن خوضها) في سبيل النهضة والتحرير والتحرر وبناء مجتمع افضل .

واجه العرب في تاريخهم الحديث مهمات التحرير من تعسف الحكم العثماني ثم من الغزو الغربي الاستعماري (وكان بعضه استيطانيا كما في الجزائر وفلسطين) ، كما كان عليهم ان يواجهوا مهمات توحيد المجتمع وبناء نظام افضل ، كل من زاويته الخاصة وعلى اساس انتماءاته ومصالحه ومستويات الوعي التي تشكلت لديه . ولان المواجهة في سبيل التحرير والبناء تشكل الاطار الذي نشأ فيه الفكر العربي المعاصر وتطور خلال ما يزيد على قرن ونصف ، نرى ان هذا الفكر هو فكر مواجهة يقابله فكر لا مواجهة . كذلك لان التوجه الفكري لاي مفكر لا يفهم بمعزل عن التيارات الفكرية المتصارعة في المجتمع ، كما لا تفهم هذه التيارات بمعزل عن بعضها البعض وخارج اطرها الاجتماعية والصراعات المحتدمة بين قوى متضادة . نتمسك هنا بالاطروحة ذاتها التي خرجنا بها في تناولنا للحياة السياسية والثقافية : ان ينبثق الفكر عن ايديولوجية عامة متصارعة مع ايديولوجيات اخرى مضادة او بديلة ، كما تنبثق الايديولوجيات العامة بدورها عن التناقضات الاجتماعية واشكال الصراعات المتنوعة التي تتخذها داخل المجتمع وفي علاقته مع الخارج .

اذا كان ذلك صحيحا ، تكون الفرضية الاولى التي نتوصل اليها هي ان الفكر ليس واحدا ، وان لكل طبقة او جماعة وحركة فكرها ومفكريها . تماما كما اظهرنا سابقا ، ان لكل عصر تياراته الفكرية المحافظة ، والليبرالية الاصلاحية ، والتقدمية التي تتوازى مع (بل تتصل) بـ الايديولوجيات الاساسية المتصارعة ـ اي اليمين والوسط واليسار ـ التي تتوازى بدورها مع

(وتتصل) بـ الانقسامات الطبقية ، اي البرجوازيـة الكبرى التقليدية ، والبرجوازية الوسطى والصغيرة القديمة والجديدة ، والطبقات الشعبية الكادحة المحرومة . قد تبدو هـذه الاطروحـة للوهلة الاولى تبسيطاً لواقع شديد التعقيد ، انما هذا ما نجده بقدر ما ندقق بالاتجاهات الكبرى ونركّز اهتمامنا على المناهج ونتجنب الغرق في التفاصيل الجزئية والاستثناءات الواردة مهما كانت القاعدة .

في تحليلنا للتيارات الفكرية المتصارعة في المجتمع العربي منذ مطلع عصر النهضة حتى الوقت الحاضر ، نطمح لجعله في اطار المواجهات القائمة بين قوى المحافظة والاصلاح والثورة ، او بين اليمين والوسط واليسار ، في مراحل زمنية ثلاث هي : المرحلة التأسيسية (خلال القرن التاسع عشر وحتى الحرب العـالمية الاولى) ، ومـرحلة الصراع في سبيـل الاستقلال (بـين الحـربـين العالميتين) ومرحلة سيطرة البرجوازيـة الوطنية بعد الاستقلال (منذ الحرب العالمية الثانية وحتى الوقت الحاضر) . اذا ما تمكنا ان نفعل ذلك ، نكون قد تجنبنا ما درجت عليه غالبية دراسات تاريخ الفكر العربي المعاصر التي تحرص على تقديم افكار عدد من المفكرين البارزين منفردين ، بمعزل عن التيارات والايديولوجيات المتصارعة ودونما اي اطار نظري . وهذا تماما ما فعله البرت حوراني في كتابه الفكر العربي في عصر النهضة .

اولا : المرحلة التأسيسية (١٧٩٨ ـ ١٩١٤)

يعيد الباحثون بدء النهضة عادة الى سنة ١٧٩٨ عندما غزا نابليون مصر ، باعتبار ان هذا التاريخ يمثّل بداية المجابهة المباشرة بين الغرب والشرق ـ أو بالاحرى بين الخلافة العثمانية واوروبا الصناعية في المشرق العربي ، وبين مصر وانكلترا ، وبين المغرب العربي وفرنسا ـ وباعتباره بداية انتشار التعليم والصحافة وتوسع الاحتكاك الثقافي بالغرب .

في اطار هذه المواجهات ، عرف عصر النهضة الاحتكاك بالغرب وانتشار التعليم ونشوء الجمعيات الثقافية والحركات السياسية . وبدأت تتوالى الاسئلة من مواقع مختلفة : ما هي اسباب ضعف الشرق حتى يتمكن الغرب من اجتياحه والتغلب عليه ؟ ما هو الداء وما هو الدواء ؟ كيف يكون التعامل مع الغرب وما طبيعته ؟ هل نُقبل على الثقافة الغربية ام نرفضها كليا او جزئيا ؟ كيف ننهض من كبوتنا ونصلح حياتنا ؟ ما هي السبل للخروج من حالة الركود والانحطاط والجهـل والتخلف الى حالة الحركة والتقدم والعلم والقوة ؟ هل نصلح المجتمع بالعلم ام بالدين ؟ ما موقفنا من النظام السياسي السائد وكيف يمكن اصلاحه او تحوله ؟ هل نصلحه ام نستبدله بنظام آخر ؟ هل نحافظ على الخلافة الاسلامية والثقافة الدينية ام نستقل عنها ونقيم مجتمعات قومية علمانية ؟

هذه هي بعض الموضوعات التي اثيرت خلال المرحلة التأسيسية ، ومن خلال طرح هذه الاسئلة والاجابة عنها في اطار المواجهات التي ذكرناها ، يمكننا ان نلحظ قيام ثلاثة تيارات فكرية هي : التيار الديني (التقليدي والسلفي) ، والتيار الليبرالي ، والتيار التقدمي .

١ ـ التيار الديني

قصد تيار الفكر الديني في المرحلة التأسيسية الى الابقاء على فكرة الخلافة الاسلامية والدفاع عنها بوجه الغزو الاوروبي . غير ان هذا التيار كان منقسما بدوره بين جماعة محافظة تقليدية تتمسك بالنظام القائم ومؤسساته ، وجماعة مُصلحة رفضت المؤسسات والتقاليد السائدة في ذلك الحين وطالبت بالعودة الى منابع الاسلام ونقاوته الاولى (نسمي هنا الجماعة الاولى تقليدية والجماعة الثانية سلفية) .

كانت الجماعة التقليدية مرتبطة بالخلافة العثمانية والعائلات والزعامات البرجوازية الكبرى التقليدية («الذوات» والاعيان) ومتمسكة بمقولات العلماء والفقهاء بما فيها مقولة طاعة الحاكم طاعة مطلقة على اساس انها واجب ديني حتى ولو كان الحاكم ظالما . وتتصل بهذه المقولة مقولة التمسك بالنظام القائم مهما كان ، تجنباً للفتنة والفوضى وتجزئة الامة . وقد اقتضت المقولتان التمسك بالمؤسسة الدينية كما هي ، بما فيه ما أُدخل عليها من بدع وخرافات وأباطيل وممارسات يومية .

وكانت هذه الجماعة تتألف على الاغلب من علماء الدين ومن المفكرين المتمركزين حول العائلات الاقطاعية والمستشارين الملحقين بالخليفة او السلطان . وقد دعم هؤلاء آراءهم التقليدية المحافظة بالعودة الى عدد من المفكرين الدينيين القدامى من امثال الماوردي (٩٩١ م ـ ١٠٣١ م) وابن تيمية (١٢٦٣ م ـ ١٣٢٨ م) وغيرهما . عرّف الماوردي في كتابه **الاحكام السلطانية** الخلافة بانها مستمدة من الشرع وقال بالنقل لا بالعقل ، وذهب الى ان القرآن فرض على الناس طاعة اولي الامر منهم، باعتبار الحاكم خليفة للنبي(ص)يعنى بحماية الدين وسياسة الدنيا وتنفيذ الاحكام الشرعية ، ويتم اختياره من قبل « اهل الحل والعقد » او بعهد من الخليفة السابق[1] . كذلك اقر ابن تيمية حق الحاكم في ان يفرض الطاعة على رعاياه ، وواجب الرعايا ان يطيعوا الحاكم ، حتى ولو كان ظالما بحجة ان ذلك خير من الفتنة وانحلال الامة[2] .

ومما ساعد في استغلال الدين ، اخضاع المحاكم الشرعية للتنظيم السياسي الرسمي وجعلها جزءا لا يتجزأ من جهاز الحكم . وبذلك اصبح بامكان السلطان ان يفرض احكامه على المؤمنين بواسطة علماء الدين الذين كانوا يذعنون لتوجيهات السلطة . هكذا شكل العلماء بنية شرعية بيروقراطية هي جزء من بيروقراطية الدولة والجيش وشبيهة بالبيروقراطية الكهنوتية في الطوائف غير الاسلامية ، مما جعل للنافذين من العلماء ، دورا مهما في اجهزة الحكم ، فمالوا نحو المحافظة السياسية . وقد حاولوا تسويغ موقفهم المحافظ باللجوء الى فرضيات لاهوتية ، منها النظر الى علاقة الانسان بالله بمصطلحات علاقة السيد بالعبد. يقول هشام شرابي في كتابه **المفكرون**

---

(١) ألبرت حوراني ، **الفكر العربي في عصر النهضة** ، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩، ترجمة كريم عزقول (بيروت : دار النهار للنشر، [د.ت.])، ص ٢٢ .

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٢ ـ ٣٣ .

العرب والغرب ان « العلاقة نفسها انعكست في خضوع الرعايا لحاكمهم . من ناحية العلماء ، لم يكن هناك شك بأن للسلطان (او الخديوي) سلطة مطلقة فوق رعاياه ، وقد شككوا بالافكار المتعلقة باقامة حكومة دستورية ، وديمقراطية برلمانية »[٣] .

إذن اعتبر علماء الدين أن الخلافة هي مصدر الشرعية في المجتمع والدولة ، وأن الخليفة هو ظل الله على الارض وخليفة النبي (ص) تجاه جميع المسلمين وفي جميع بلدان دار الاسلام ، بالاضافة الى كونه سلطان الامبراطورية العثمانية . وقد عارضوا الاصلاح انسجاما مع مواقعهم الطبقية في النظام . ولكنهم لم يتمكنوا ، رغم سيطرتهم على التربية ، من ايجاد مفكر بارز ينطق باسمهم ، فشكلوا حركة سياسية اكثر مما شكلوا حركة فكرية . ويعتبر شرابي ان من اسباب عدم تمكنهم من التعبير عن ايديولوجيتهم باسلوب فكري منهجي ، اعتقادهم الراسخ بانه ليس هناك شيء جديد يمكن ان يقال ، فوجهّوا كل طاقاتهم نحو تكرار المقولات التقليدية ، غير انه ظهرت بينهم امثلة قليلة من امثال الشيخ ابو الهدى الصيادي (توفي ١٩٠٠) الذي عمل مستشارا للسلطان عبد الحميد وشارك في اضطهاد الافغاني وعبده والكواكبي[٤] . وقد الف عدة كتب وردت فيها افكار تمجّد الطريقة الرفاعية واجداده ، وهاجم الافكار الداعية للعودة الى نقاوة الاسلام كما تخيلتها الوهابية وغيرها من الحركات السلفية ، وذلك دفاعاً عن حق السلطان في الخلافة وضرورة التفاف المسلمين حوله . ومما ينسب اليه قوله « ان الخلافة ضرورة ايمانية انتقلت شرعياً من ابي بكر الى العثمانيين ؛ وبان الخليفة هو ظل الله على الارض ومنفّذ احكامه ؛ وبان من واجب جميع المسلمين ان يطيعوه وأن يكونوا من الشاكرين اذا أصاب ومن الصابرين اذا أخطأ ؛ وبأن عليهم ، حتى اذا ما امرهم بمخالفة شرائع الله ، ان يلجأوا ، قبل عصيانه ، الى النصيحة والدعاء ، واثقين بأن الله اقوى منهم على تغييره »[٥] .

ثم كانت هناك **الجماعة السلفية الاصلاحية** ممن قالوا باحياء الاسلام والعودة الى عهده الاول ، وتوحد الدول الاسلامية ومواجهة الاجتياح الحضاري الاوروبي . وقد شكل الماضي لبعضهم النموذج الافضل للمستقبل فبشروا بالانقاذ عن طريق الجامعة الاسلامية . اننا نشير هنا الى التيار الاصلاحي الذي قام به رفاعة رافع الطهطاوي وخير الدين التونسي وجمال الدين الافغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وغيرهم ، والى ذلك التيار الوطني المغربي الذي التجأ الى الدين ومقولات السلف للاحتفاظ بهوية البلاد تجاه قوى تعمل على الغائها . لقد اختلف هؤلاء مع علماء الدين ودعوا للاصلاح ، الا انهم انتهوا في خدمة السلطات القائمة ، وقد استفاد التيار المحافظ من آرائهم في دعم مواقفه وتسويغ سلطته ، كما سنرى من خلال استعراض بعض اعمالهم ونشاطاتهم .

---

(٣) Hisham Sharabi, *Arab Intellectuals and the West: The Fromative Years, 1875-1914* (Baltimore, Mad.: Johns Hopkins University Press, 1970), pp. 11-12.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٣ـ ١٤ .

(٥) حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ـ ١٩٣٩**، ص ١٣٦ ، نقلاً عن : ابو الهدى الصيادي ، **راعي الرشاد لسبيل الاتحاد والانقياد** .

ولد رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) في عائلة ثرية توارثت الاهتمام بالعلوم الدينية . وقد اثر محمد علي في حياته تأثيرا مهما إنْ بتجريد عائلته من ثروتها من خلال تدابيره الاصلاحية او بتعيينه اماما لاولى البعثات التي كان يرسلها للتخصص في فرنسا . قضى الطهطاوي بضعة اعوام (١٨٢٦ ـ ١٨٣٣) في باريس ، عاد بعدها الى مصر ونشر كتابا بعنوان **تخليص الابريز الى تلخيص باريز** عبّر فيه عن اعجابه بالحضارة الغربية اعجابا شديدا ، مما جعل شرابي يقول ان الغرب شكل بالنسبة اليه وعداً اكثر مما شكل تهديدا[٦] . وبفعل هذا التأثير قال الطهطاوي بواجب اشتراك الشعب في الحكم ، وبتغير الشرائع بتغير الازمنة والظروف ، وبأهمية تربية البنات والبنين ، وبامكانية تغيير الشريعة الاسلامية في ضوء حاجات العصر ، وبأن محبة الوطن اساس الفضائل السياسية . لذلك نادى علماء الدين للاطلاع على العلوم الحديثة ، وطالب بتحسين الاوضاع الاقتصادية ، رابطاً بين التقدم والرفاهية . يدّل كل ذلك على اتجاه ليبرالي اصلاحي عند الطهطاوي ، مما يدعو الى التساؤ ل عن سبب وضعه ضمن التيار السلفي .

ان التدقيق في كتابه **مناهج الالباب المصرية في مناهج الآداب العصرية** الذي يتضمن اكمل شرح لافكاره ، يبين انه نظر الى السلطة السياسية نظرة دينية تقليدية ، فاعتبر ان للحاكم سلطة مطلقة ، لا يحد منها الا احترامه للشريعة ، وتملق محمد علي والخديويين سعيد واسماعيل . وقال الطهطاوي ان على الحاكم احترام علماء الدين وتكريمهم واعتبارهم معاونين له في الحكم ، واصر على اعتبار الحاكم ممثلا لله ومسؤ ولا تجاهه فقط « وليس له من دون الله ديان سوى ضميره ، اما رعاياه فعليهم واجب الطاعة المطلقة »[٧] . كما انه ظل ينظر الى غير المسلمين « كشعوب ذمية » او اهل ذمة ، ويعتبر ان تعليم البنت ضروري لتحسين مؤ هلاتها ضمن العائلة وليس الاشتراك في الحياة العامة كما في الغرب حيث « الرجال عندهم عبيد النساء » . ومع انه كان يعيش في فرنسا اثناء احتلالها للجزائر ، لم يعتبرها خطرا بل برّر ذلك بقوله ان اوروبا لا تسعى وراء القوة السياسية والتوسع والسيطرة الاقتصادية بل وراء العلم والتقدم او التمدن . وفي تبريره للاقبال على العلوم الحديثة ، قال انها علوم اسلامية اخذتها اوروبا عن العرب ، فيجدر بالمسلمين استعادتها . وبكلمة ، تبنى الطهطاوي في كتاباته بعض الافكار الليبرالية دون ان يتخلى عن منطلقاته السلفية .

ومن بين رواد الاصلاح الديني خير الدين التونسي (١٨١٠ ـ ١٨٩٩) الذي ارسله ايضا باي تونس الى باريس حيث بقي اربع سنوات ، عاد بعدها ليعين وزيرا ويدخل معركة الاصلاح الدستوري . ثم اصبح رئيسا للوزراء فحاول عدة اصلاحات في الادارة والتربية والطباعة والمكتبات ، غير ان باي تونس تخلى عنه فرحل الى القسطنطينية واستأنف حياته هناك في خدمة السلطان عبد الحميد الذي ما لبث ان انقلب عليه بدوره . ومنذ ذلك الحين عاش حتى وفاته في شبه عزلة .

---

(٦) Sharabi, *Arab Intellecutals and the West: The Formative Years, 1875-1914*, p. 27.

(٧) حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة ، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩، ص ١٠٠ .

وفي كتاباته دعا خير الدين لاقتباس عدد من الافكار والمؤسسات عن اوروبا ، شارحا ان مثل هذه المقتبسات تنسجم مع روح الشريعة الاسلامية . وكان خير الدين التونسي ينادي في الوقت ذاته بالامة الاسلامية مع ضرورة تقيد سلطة الحاكم بالشريعة وشورى اهل الحل والعقد .

وقد استخلص البرت حوراني ان القضية التي شغلت خير الدين التونسي كما شغلت الطهطاوي « تدور حول هذا السؤال : كيف يمكن للمسلمين ان يصبحوا جزءا من العالم الحديث ، دون ان يتخلوا عن دينهم ؟ »[٨] اما المعضلة التي لم يتمكنا من تجاوزها فتكمن في سعيهما للاصلاح فيما يعملان في خدمة سلاطين يتمتعون بقوة مطلقة وفي اصرارهما على الخلافة .

اما اشهر رواد الاصلاح وانشطهم واكثرهم اثرا في الحياة الفكرية والسياسية فهو جمال الدين الافغاني (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧) الذي اعتبر « استاذ » الحركة الاصلاحية . هو ايضاً حاول ان يعايش هماً مزدوجاً : نادى من ناحية باقتباس افكار ومؤسسات ليبرالية شملت العلوم الاوروبية الحديثة والحكم الدستوري واقامة الدولة على اساس العقل وتضامن الطوائف في وحدة المجتمع القومي والتمسك بالسعي لا بالقدرية ،ولكنه ظل من ناحية اخرى يعتبر ان الوحدة الحقيقية تقوم على الاعتقاد الديني المشترك اكثر مما تقوم على اي نوع من انواع الولاءات الاخرى بما فيها الولاءات الوطنية . ونادى بأن دواء ضعف البلدان الاسلامية انما يكون بالعودة الى القرآن والاسلام الصحيح وبناء الدولة على اساس ديني. وقد هاجم في كتابه **الرد على الدهريين** التفسير المادي للتاريخ واكد ان المجتمع الديني هو افضل المجتمعات ، اطلاقا ، واعتبر ان اهم الفضائل التي هي في اساس المجتمع هي الحياء والامانة والصدق . وظهرت ازدواجيته ايضا في انه نشط وكتب في سبيل توحيد الاسلام في وجه الغزو الاوروبي ولكنه عمل ايضا في سبيل قيام تقارب انكليزي اسلامي ضد روسيا ، وتوسط بين الانكليز والمهدي في السودان من اجل اطلاق سراح غوردن والوصول الى اتفاق اعم[٩] ، معتبرا انه يمكن التفاهم مع الغرب الاستعماري . ومما عمّق من ازدواجيته ، الغموض في اصوله وانتمائه (هل هو افغاني ام ايراني ؛ سني ام شيعي ؟) ، واختلاف الظاهر والباطن في اقواله وسلوكه ، وكونه تكلم اكثر مما كتب فكان وما زال لغزا . كذلك تظهر مثل هذه الازدواجية في دعوته للاصلاح وتحريضه على الثورة من ناحية ، والتعاون مع السلاطين وكأنه يمكن للاصلاح ان يتم على ايديهم في ظل نظام مطلق من ناحية اخرى . وقد اشتهر عنه انه عمل مستشارا لشاه ايران ناصر الدين وتعاون مع الانكليز ، وعاش ومات محاطا بالاكرام في كنف السلطان عبد الحميد .

وتتلمذ على الافغاني عدد كبير من المصلحين ، وكان اشهر من تبعه في تعاليمه وحمل رسالته محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) الذي بدأ مثله متمردا مصلحا وانتهى محافظا متصالحا مع النظام

---

(٨) المصدر نفسه، ص ١٢١ .

(٩) المصدر نفسه، ص ١٤٠ ـ ١٤١ .

قبل ان يبلغ الاربعين من عمره . خدم السلطة وتُوج قبل وفاته مفتي الديار المصرية[١٠] ، وكان قد عين ايضا عضوا في المجلس التشريعي واقام صلة وثيقة بكرومر ورضي بالتعاون مع الانكليز . وكان قد سمح له الخديوي بالعودة الى مصر اثر وساطات عدة بما فيها وساطة الوكالة البريطانية . وكان في شبابه قد تحمس للثورة العرابية وسجن ونفي ، فذهب الى بيروت والتحق بالافغاني في باريس حيث اصدرا **العروة الوثقى** الشهيرة ، وأسسا جمعية سرية اسلامية، ولكنه انتقد عرابي والاتجاه القومي العقائدي وحتى ستاذه الافغاني ، معتبرا انه كان يتدخل في دسائس القصر في اسطنبول بدلا من ان يقنع السلطان باصلاح نظام التربية . وهاجم محمد علي في مقال كتبه بمناسبة الذكرى المئوية لتوليه عرش مصر فقال « انه لم يستطع ان يحيي ، ولكنه استطاع ان يميت » اذ انه من أجلِ سيطرته الخاصة « سحق رؤساء البيوت الرفيعة والكرام ، واخذ يرفع الاسافل ويعليهم في البلاد والقرى» جاعلاً من « البلاد المصرية جميعها اقطاعاً واحداً على اثر اقطاعات كثيرة لغيره»[١١] .

وفيما يتعلق بافكاره الاصلاحية ، انطلق محمد عبده ـ كما كان الحال بالنسبة للافغاني ـ من مقولة انحطاط المجتمعات الاسلامية ، وتوصل الى ضرورة الرجوع الى ينابيع الدين الاولى واحياء الدين الصحيح ، واقتباس العلوم الاوروبية دون التخلي عن الاسلام . وقد جرى نقاش حاد بينه وبين فرح انطون حول موضوع التوفيق بين الدين والفكر الحديث ، فقال بالعقل والوحي معاً مناقضا فرح انطون في كتابه عن ابن رشد ، حيث قال ان الدين قضى على الروح الفلسفية (كما سنظهر فيما بعد) .

وتبع محمد عبده والافغاني في آرائهما التوفيقية محمد رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥) الذي انشأ مجلة المنار بعد مغادرته مدينة طرابلس الى مصر عام ١٨٩٧ ، لتنطق باسم حركة الاصلاح الديني ، فدعا في كتاباته الى عودة المسلمين الى القرآن واسلام الجيل الاول من السلف ، وتمسك بفكرة الخلافة مصراً على ان الخليفة ، وحده ، قادر على احياء الحضارة الاسلامية بالتشاور مع سلطة العلماء واهل الحل والعقد وتقبل العلوم الحديثة . ولكن رشيد رضا كان اكثر تعصباً وتزمتاً من الافغاني ومحمد عبده ، فدخل في عدد من المساجلات الطائفية الجزيلة فوضع اللوم على الشيعة في مسائل البدع والخرافات وعرقلة الوحدة وايد الوهابية في الجزيرة العربية ، واظهر عداء للمسيحية ولحقوق المرأة مبررا عدم مساواتها الفعلية (رغم مساواتها المبدئية في الحقوق) على اساس تفوق الرجل في القوة والذكاء ، موصيا بممارسة سيطرة الرجل على المرأة اذ « ان الاصلاح الاسلامي المحمدي يقضي بأن يكون لكل امرأة كفيل شرعي يكفيها كل ما يهمها »[١٢] .

هذه هي نماذج من فكر حركة الاصلاح الديني السلفية المتمثلة بالافغاني ومحمد عبده ورشيد

---

(١٠) ولد محمد عبده في أسرة معروفة ، وقد كان كثير الاعتزاز بأصالتها ومجدها . ودرس في الازهر ، واشترك في تنظيمات سياسية سرية ، وعمل مع الافغاني في تحرير **العروة الوثقى** .

(١١) المصدر نفسه، ص ١٩٤ ـ ١٩٦ .

(١٢) المصدر نفسه، ص٢٨٦ .

رضا ، وهي ، رغم اصطدامها بالمؤسسة الدينية التقليدية ، ظلّت في التحليل الاخير حركة توفيقية محافظة تعمل في خدمة تثبيت الانظمة والثقافات السائدة ، فمات الافغاني في كنف عبد الحميد وتعاون عبده مع الادارة الانكليزية في مصر وهاجم رشيد رضا بقسوة الفكرة العلمانية ، وقال باعادة بناء الخلافة والمصالحة مع الوضع القائم(١٣) .

٢ ـ التيار الليبرالي

نشأ في وسط هذه المجابهة تيار ليبرالي جديد يشدد على القومية كبديل للخلافة ، والعلمانية كبديل للسلطة الدينية ، والعقلانية كبديل للايمان المطلق ، والتحرر الاجتماعي كبديل للنزوع التقليدي . وكان بين رواد هذا التيار ناصيف اليازجي (١٨٠٠ ـ ١٨٧١) واحمد فارس الشدياق (١٨٠٤ ـ ١٨٨٧) وبطرس البستاني (١٨١٩ ـ ١٨٩٣) وابراهيم اليازجي (١٨٤٧ ـ ١٩٠٦) وسليم البستاني (١٨٤٨ ـ ١٨٨٤) ويعقوب صروف (١٨٥٢ ـ ١٩٢٧) وجرجي زيدان (١٨٦١ ـ ١٩١٤) وقاسم امين (١٨٦٣ ـ ١٩٠٨) وصدقي الزهاوي (١٨٦٣ ـ ١٩٣٦) ورفيق العظم (١٨٦٥ ـ ١٩٢٤) وشكيب ارسلان (١٨٦٩ـ ١٩٤٥) واحمد لطفي السيد (١٨٧٢ ـ ١٩٣٦) وولي الدين يكن (١٨٧٣ ـ ١٩٢١) ومعروف الرصافي (١٨٧٥ـ ١٩٤٥) ومحمد كرد علي (١٨٧٦ ـ ١٩٥٣) وغيرهم .

قال هؤلاء بالقومية كبديل للخلافة وعملوا في سبيلها ، إن كان باحياء اللغة العربية وآدابها ، أو بالعمل السياسي في سبيل اقامة الوحدة على اساس اللغة والاقليم والانتماء الاثني ، لا الدين او الطائفية ، او بالدعوة للعلم والعقلانية . كان ابراهيم اليازجي هو الذي اطلق تلك الصرخة القومية الاولى في بدء النهضة « تنبهوا واستفيقوا ايها العرب» . واصر بطرس البستاني على الرابطة الوطنية رافضا الطائفية في مدرسته (المدرسة الوطنية) التي أسسها ١٨٦٣ « على الحرية الدينية ومبدأ الجامعة الوطنية » . وفي نشرته **نفير سورية** التي اصدرها عام ١٨٦٠ اثر الفتن الطائفية ، وكانت اول نشرة عربية ظهرت في سوريا، في هذه النشرة كان البستاني يستهل اعدادها بنداء « يا ابناء الوطن » ويختمها بتوقيع « من محب للوطن » . توجه الى سائر الطوائف ليس على اساس كونهم طوائف بل على انهم ابناء امة واحدة ، مما جعل ناصيف يصف **نفير سورية** بأنها « اول وثيقة مهمة للفكر القومي في تاريخ الشرق الادنى الحديث »(١٤) . ومن هذا المنطلق توصل الى عدم مزج الامور الدينية بالامور السياسية والمدنية مميزاً بين التدين الصحيح والتعصب المذهبي الذي « ينشأ عن قلة الديانة » . ناشد البستاني مختلف ابناء الوطن نسيان الماضي والتوجه معاً الى المستقبل « كأعضاء عائلة واحدة ، ابوها الوطن وامها الارض وخالقها واحد هو الله ، وجميع اعضائها من طين واحد وقد تساووا في المصير الى مآل واحد»(١٥). من اجل هذه الغايات الوطنية العلمانية القائمة على محبة الوطن والتعاون والمساواة والحرية في ظل

(١٣) Sharabi, *Arab Intellectuals and the West: The Fromative Years, 1875-1914,* p. 9.

(١٤) ناصيف نصار، **نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي**، ط ٢ (بيروت : دار النهار للنشر، ١٩٧٠)، ص ١٩ .

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٤ .

شرائع تكفل الحقوق المدنية للافراد والجماعات ، عمل البستاني في احياء اللغة العربية وتجديدها ونشر العلم ، فشارك في الجمعية السورية التي تأسست عام ١٨٥٧ ، واصدر **نفير سورية**، وانشأ المدرسة الوطنية ، والف قاموسه العربي **محيط المحيط** وموسوعته **دائرة المعارف** ، وحرر **مجلة الجنان** بين عام ١٨٧٠ وعام ١٨٨٦ مصدراً اياها بشعار « حب الوطن من الايمان » وغايتها « نشر المعارف العمومية من علمية وادبية وتاريخية وصناعية وتجارية ومدنية وغير ذلك » . وفي كل ما كتب ودرّس شدّد على التعليم باللغة العربية كي « لا تصبح سوريا بابل لغات كما هي بابل اديان »[١٦] .

وكان من نتائج انتشار هذا الوعي القومي العلماني أن تأسست جمعيات سرية ومجلات ونشرات وطنية ، مما جعل السلطة العثمانية تنتبه للامر فانتهجت مزيدا من القمع الذي ادى الى هجرة عدد من هؤلاء المفكرين الى مصر . كان من بين هؤلاء يعقوب صروف وفارس نمر اللذان انتقلا بمجلتهما العلمية **المقتطف** الى مصر (ظهرت اصلا في بيروت عام ١٨٧٦) ، وجرجي زيدان الذي اصدر عام ١٨٩٢ **مجلة الهلال** الشهيرة .

وفي الوقت الذي حذر اصحاب هذا الاتجاه الليبرالي من الانقسامات التي يثيرها الاوروبيون لمصلحتهم الخاصة ، نجد انهم وضعوا آمالاً كبرى على التقاليد الاوروبية الليبرالية ، وتبنوا بعضها في اطلاق حركة التحديث في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية .

وفي مجال التحديث الاجتماعي اهتم قاسم امين (١٨٦٣ - ١٩٠٨) بقضية المرأة ، فكتب في هذا الموضوع كتابين هما **تحرير المرأة** (١٨٩٩) و**المرأة الجديدة** (كان بطرس البستاني قد سبقه الى ذلك بنصف قرن ووضع كتاب **تعليم النساء** عام ١٨٤٩) - وقد سبقت الاشارة الى آرائه هذه في الفصل السادس - انما يجدر بنا ان نذكر هنا ان اهتمامه هذا كان جزءا لا يتجزأ من دعمه للحركة الوطنية المصرية من منطلق ليبرالي يختلف اختلافا بيّنا عن منطلق صديقه محمد عبده رغم اهتمام كل منهما بقضايا العائلة والمرأة . رأى قاسم امين ان هناك علاقة وثيقة بين اصلاح اوضاع المرأة واصلاح اوضاع الامة واخلاقها ، كما لفت النظر الى التلازم بين انحطاط المرأة وانحطاط الامة . ويعود انحطاط المجتمع في رأيه الى جهل العلوم ، ويكون الانقاذ بالتغلب على الجهل بنشر العلم . من هنا ، اهتمامه بقضية المرأة اذ يعتبر ان الجهل ينشأ في العائلة ، أو بالاحرى في العلاقة السائدة بين الرجل والمرأة . وفي تحليله للعلاقات الاجتماعية ، يركز من منطلق الداروينية الاجتماعية على التناقض والتصادم في هذه العلاقات ، فيذهب الى ان الفضائل التي تسود العلاقات ضمن العائلة هي الفضائل نفسها التي تسود العلاقات في المجتمع ككل ، فيكون اضطهاد المرأة شكلا من اشكال الاضطهادات الاخرى . لذلك ينبه - كما اظهرنا سابقا - بقوله ، « فانظر الى البلاد الشرقية ، تجد ان المرأة في رق الرجل ، والرجل في رق الحاكم . فهو ظالم في بيته ، مظلوم اذا خرج منه . ثم انظر الى البلاد الاوروبية ، تجد ان حكوماتها مؤسسة على الحرية واحترام الحقوق الشخصية ، فارتفع شأن النساء فيها الى درجة عالية

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٨ .

من الاعتبار وحرية الفكر والعمل »[17] . اذاً ، كما تستعبد المرأة في العائلة ويكون للرجل تلك السلطة المطلقة ، هكذا يستعبد الشعب في علاقته بالسلطة ، فالخليفة يحكم دون قيد او دستور . هنا يتوقع قاسم امين جوابا مألوفا فيسرع الى القول ، « ربما يقال ان هذا الخليفة كان يحكم بعد ان يبايعه افراد الامة . . . ونحن لا ننكر هذا ، ولكن هذه السلطة التي لا يتمتع بها الشعب الا بضع دقائق هي سلطة لفظية . اما في الحقيقة فالخليفة هو وحده صاحب الامر . . . غير مؤمن بأن الواجب عليه ان يشرك احدا في أمره »[18] .

ان حال المرأة هو جزء من حال « البلاد التي تدار بحكومة استبدادية لأنها تحكم كذلك بقانون القوة . . . ومضت القرون على الامم الاسلامية وهي تحت حكم الاستبداد المطلق ، أساء حكامها في التصرف ، وبالغوا في اتباع اهوائهم واللعب بشؤون الرعايا بل لعبوا بالدين نفسه في اغلب الازمنة ، ولا يستثنى منهم الا عدد قليل لا يكاد يذكر بالنسبة الى غالبهم . . . . وكان من أثر هذه الحكومات الاستبدادية ان الرجل في قوته اخذ يحتقر المرأة في ضعفها . . . وقد يمكن ان يتوهم من اول وهلة ان الشخص الواقع عليه الظلم يحب العدل ويميل الى الشفقة لما يقاسيه من المصائب التي تتوالى عليه ، لكن المشاهد يدل على ان الامة المظلومة لا يصلح جوها ولا تنفع ارضها لنمو الفضيلة . . . وكل المصريين الذين عاشوا تحت حكم المستبدين . . . يعلمون ان شيخ البلد الذي كان يسلب منه عشرة جنيهات كان يستردها مائة من الاهالي ، والعمدة الذي كان يضرب مائة كرباج كان عند عودته الى بلدته ينتقم من مائة فلاح . . . وعاشت المرأة في انحطاط شديد . . . ليس لها شأن ولا اعتبار ولا رأي ، خاضعة للرجل ، لانه رجل ولأنها امرأة . . . واستعملها الرجل متاعا للذة . . له الحرية ولها الرق ، له العلم ولها الجهل ، له العقل ولها البله ، له الضياء والفضاء ولها الظلمة والسجن ، له الامر والنهي ولها الطاعة والصبر »[19] .

استعان قاسم امين في كتابه الاول تحرير المرأة بالنصوص الدينية في دفاعه عن حقوقها ، ولكنه في كتابه الثاني المرأة الجديدة استعان بالعلوم الاجتماعية في الغرب ، ولجأ الى مفاهيم الحرية والتقدم والمدنية ، وخاصة مفهوم الحرية الفردية ، ومنها : حرية التعبير والاعتقاد وحتى عدم الاعتقاد بالله والانبياء ورفض التقاليد ، فالمهم في المجتمع حسب رأيه ليس التقاليد الموروثة ، بل « مصلحة المجتمع » .

وفي هذا الكتاب الثاني يتكامل المفهوم الليبرالي الذي بدأه البستاني ، اذ دعى امين الى التحرر من نزعة تحري الكمال في الماضي ، حتى في الماضي الاسلامي ، فالطريق المؤدي اليه ـ اذا كان له ان يوجد في المستقبل ـ هو العلم الذي بلغ ذروته في اوروبا . واضاف امين انه من العبث تبني علوم اوروبا بدون تبني المبادىء الخلقية خلفها ، فتوصل الى ان الدين لا يستطيع بحد ذاته بناء مجتمع ودولة متقدمين[20] . وكان بذلك قد اقترب من الاتجاه التقدمي وأقام جسراً بينه وبين الاتجاه الليبرالي .

---

(١٧) حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ـ ١٩٣٩، ص ٢٠٦، نقلاً عن : قاسم امين ، المرأة الجديدة، ص ١٧ .

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧ ، نقلاً عن : امين ، المصدر نفسه، ص ١٧٦ .

(١٩) قاسم امين ، تحرير المرأة (القاهرة : مكتبة الترقي ، ١٨٩٩)، التمهيد ، ص ٤ .

(٢٠) حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ـ ١٩٣٩، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨ .

٣ ـ التيار التقدمي

يتفق الفكر التقدمي مع الفكر الليبرالي في هذه المرحلة التأسيسية بالتوجه القومي والعلماني والعقلاني والتحرري ، ولكنه يذهب ابعد منه باتجاه الاشتراكية . ويتمثل هذا الفكر التقدمي في هذه المرحلة اكثر ما يتمثل بكتابات عبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤ ـ ١٩٠٢) وشبلي الشميل (١٨٥٠ ـ ١٩١٧) وفرح انطون (١٨٧٤ ـ ١٩٢٢) وغيرهم ممن مثلوا يسار العصر والثقافة المضادة للثقافة السائدة وتفرعاتها[٢١] .

أثار الكواكبي السؤال الذي أثاره المصلحون الدينيون السلفيون والليبراليون حول اسباب الخلل والضعف والركود والتقهقر في المجتمع ، وبحث مثلهم في الحل وافضل وسائل النهضة . ولكنه توصل الى نتائج ميزته عن هؤلاء وجعلته رائداً من رواد التقدمية العربية المعاصرة فلا تنطبق عليه اي من مصطلحات عباس محمود العقاد عندما ميّز بين الرجعي (الانسان « الجامد الذي يعيش في الايام الماضية ») او العصري(«الانسان الذي يعيش عصره ») ؛ والطوبيّ(الانسان « الحالم الذي يعيش في الايام المقبلة »)[٢٢] . ليس هو بالرجعي رغم دعوته للعودة الى الاسلام الصحيح الاول ، وليس هو بالعصري فقد تجاوزه الى البحث في المستقبل ، وليس هو بالطوبيّ فقد دقق تدقيقا واقعيا في تناقضات عصره . يبدو واضحا من كتابيه المشهورين **سجل مذكرات جمعية ام القرى** ، **وطبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** (١٨٩٩) ، انه تمكن من ان يتحرر من انتمائه العائلي الارستقراطي (تنتسب عائلته في حلب ومن ابويه الى علي بن ابي طالب) وثقافته الدينية والمذهبية ومصالحه الخاصة ، فتجاوز دعوة الاصلاح والليبرالية الى القول بهدم النظام القائم واستبداله بنظام بديل يقوم على القومية والعلمانية والديمقراطية والاشتراكية . شخّص النظام الذي أراد تقويضه بانه نظام مستبد مطلق قدري جبري مذهبي طبقي تقليدي واسير للاوهام والتعصب والجهل والنفاق والتخلف ، وتصوّر نظاماً بديلا يقوم بفعل ما ذكرناه (مبادىء القومية ـ العلمانية ـ الديمقراطية ـ الاشتراكية) على العلم والتبصر وتحكيم العقل والتسامح .

وفيما يتعلق بالقومية ، رفض الكواكبي فكرة الخلافة او أية فكرة تدعو لاقامة نظام سياسي ديني ، وقال بالقومية العربية . اغضبه كره الاتراك للعرب وبحث في لغتهم مستخرجا الادلة على هذا الكره وتوصل الى عدم امكانية التعايش معهم مما يقتضي قيام كيان عربي ودولة عربية موحدة . وقد شدد على عنصري اللغة والوطن او الارض في تكوين الامة ورأى ان « رابطة الوطن فوق كل رابطة »[٢٣] . وقد توجه الى العرب من المسلمين ومن غير المسلمين فنادى : « يا قوم : واعني منكم

---

(٢١) انظر الفصل الثامن من هذا الكتاب .

(٢٢) عباس محمود العقاد، **الرحالة « كاف »** ، **عبد الرحمن الكواكبي** (القاهرة : المجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، ١٩٥٩)، ص ٤٦ .

(٢٣) عبد الرحمن الكواكبي، **الاعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي**، تحقيق محمد عمارة (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٥) ، ص ٤٨ .

المسلمين . . . ان جرثومة دائنا هي خروج ديننا عن كونه دين الفطرة والحكمة . . . انّا جعلناه دين الخيال والخبال ، دين الخلل والتشويش . . . يا قوم : قد ضيع دينكم ودنياكم ساستكم الاولون وعلماؤ كم المنافقون . . . » « يا قوم : واعني بكم الناطقين بالضاد من غير المسلمين ، ادعوكم الى تناسي الاساءات والاحقاد . . . فهذه امم اوستريا واميركا قد هداها العلم لطرائق شتى واصول راسخة للاتحاد الوطني ـ دون الديني ، والوفاق الجنسي دون المذهبي . . . دعونا ندير حياتنا الدنيا ونجعل الاديان تحكم في الاخرى فقط . دعونا نجتمع على كلمة سواء ، الا وهي : فلتحيى الامة ، فليحيى الوطن ، فلنحيى طلقاء اعزاء »[٢٤] .

وبذلك توصل الكواكبي الى العلمنة ، اذ انه ابتعد من القول بتوحد الطوائف في امة واحدة الى مقولة فصل الدين عن الدولة أو السلطتين الدينية والسياسية ، فأن « ادارة الدين ، وادارة الملك لم تتحدا في الاسلام تماما الا في عهود الخلفاء الراشدين ، وعمر بن عبد العزيز ، فقط . . . ولا يوجد في الاسلامية نفوذ دين مطلقا في غير مسائل اقامة الدين »[٢٥] . ونبّه الكواكبي الى المضار التي تلحق بالدين نتيجة لاصرار البعض على خلط الدين بالنظام السياسي ، واعتبر ان الكثير من هذا البعض « لا يتراؤ ون بالدين الا بقصد تمكين سلطتهم على البسطاء من الامة »[٢٦] ، ويتخذونه«وسيلة لتفريق الكلمة وتقسيم الامة شيعاً »[٢٧] ، ويستمدون افكارهم من«الزوائد الباطلة مما يطرأ عادة على كل دين بتقادم عهده»وبتأثير من«غوغاء العلماء الغفل الاغبياء»[٢٨]الذين حشوا«رؤ وسهم محفوظات كثيرة كأنها مكتبات مقفلة»[٢٩]. ويحذر الكواكبي ليس فقط من المتاجرة بالدين بل من استخدامه في بث روح الاستكانة والخنوع ، فيقول ان المتدين المعذب قد « يسلي نفسه بالسعادة الاخروية ، فيعدها بجنان ذات افنان ونعيم مقيم اعده له الرحمن ، ويبعد عن فكره ان الدنيا عنوان الأخرة ، وانه ربما كان خاسر الصفقتين ، بل ذلك هو الكائن غالبا . وللبسطاء الاسلام مسليات اظنها خاصة بهم يعطفون مصائبهم عليها وهي نحو قولهم : الدنيا سجن المؤمن ، المؤمن مصاب ، اذا احب الله عبدا ابتلاه ، هذا شأن آخر الزمان ، احسب المرء لقيمات يقمن صلبه . . وكل هذه المسليات المثبطات تهون عند ذلك السم القاتل ، الذي يحول الاذهان عن التماس معرفة سبب الشقاء ، فيرفع المسؤ ولية عن المستبدين ويلقيها على عاتق القضاء والقدر »[٣٠] .

ومع ان الكواكبي يقول بالعودة الى الدين الحقيقي ، الا انه لا يعني بذلك ما عناه الافغاني وعبده ورضا . بل على العكس ، يرى ان الاصلاح لا يتم عن طريق الدين في ظل الاستبداد والتخلف فيحذر بقوله ، « والامر الغريب ، ان كل الامم المنحطة من جميع الاديان تحصر بلية انحطاطها السياسي في تهاونها بامور دينها ، ولا ترجو تحسين حالتها الاجتماعية الا بالتمسك بعروة الدين . . . ويريدون بالدين

---

(٢٤) المصدر نفسه ، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٨ .
(٢٥) المصدر نفسه ، ص ١٤٨ .
(٢٦) المصدر نفسه ، ص ٨٠ .
(٢٧) المصدر نفسه ، ص ١٤٨ .
(٢٨) المصدر نفسه ، ص ٧٥ .
(٢٩) المصدر نفسه ، ص ١٥٤ .
(٣٠) المصدر نفسه ، ص ١٢ .

العبادة ،ولنعم الاعتقاد لو كان يفيد شيئا ، لكنه لا يفيد ابدا ، لانه قول لا يمكن ان يكون وراءه فعل ، وذلك ان الدين بذر جيد . . . فاذا صادف مغرسا طيبا نبت ونما ، وان صادف ارضا قاحلة مات وفات . . . وما هي ارض الدين ؟ ارض الدين هي تلك الامة التي أعمى الاستبداد بصرها وبصيرتها وافسد اخلاقها ودينها ، حتى صارت لا تعرف للدين معنى غير العبادة والنسك . . . وقد علمنا هذا الدهر الطويل ، مع الاسف ، ان اكثر الناس لا يحفلون بالدين الا اذا وافق اغراضهم . بناء عليه ، ما أجدر بالامم المنحطة ان تلتمس دواءها عن طريق احياء العلم واحياء الهمة . . . »[٣١] .

كان هاجس الكواكبي الاساسي التحرر من الاستبداد ، فشغلت هذه الموضوعة ذهنه واستولت على اهتمامه اكثر من اية موضوعة اخرى . عرّف الاستبداد على انه « التصرف في الشؤون المشتركة بمقتضى الهوى بدلاً من ادارتها بمقتضى الحكمة» ، او انه«غرور المرء برأيه والانفة عن قبول النصيحة» ، وانه « الاستقلال في الرأي وفي الحقوق المشتركة » ، او انه « تصرف فرد او جمع في حقوق قوم بالمشيئة وبلا خوف تبعة »[٣٢] . ورأى الكواكبي أن « المستبد يتحكم في شؤون الناس بارادته لا بارادتهم ، او يحكمهم بهواه لا بشريعتهم »[٣٣] .

ومع ان الكواكبي اهتم اكثر ما اهتم باستبداد الحاكم والحكومات ، الا انه ربط بين الاستبداد السياسي وبين « تحكم النفس على العقل ، وتحكم الاب والاستاذ والزوج ، ورؤساء بعض الاديان ، وبعض الشركات ، وبعض الطبقات »[٣٤] . واعتبر ان الاستبداد يفسد الدين والعلم والتربية . يفسد الاستبداد الدين بناء على « ما شاهد عليه المسلمين منذ قرون الى الان من استعانة مستبديهم بالدين . . . وهؤلاء المهيمنون على الاديان كم يرهبون الناس من غضب الله . . . وان السياسيين يبنون كذلك استبدادهم على أساس من هذا القبيل ، فهم يسترهبون الناس بالتعالي . . . ويذلونهم بالقهر والقوة »[٣٥] . وببصيرة نفاذة يدرك الكواكبي ان العوام يجدون « معبودهم وجبارهم مشتركين في كثير من الحالات والاسماء والصفات . . . وبناء عليه يعظمون الجبابرة تعظيمهم الله »[٣٦] . فيصفون الحاكم بالحاكم بأمره وولي النعم وجليل الشأن . وبذلك تصبح بين الاستبدادين السياسي والديني « مقارنة لا تنفك »[٣٧] ، ويكون « قصر المستبد » هو « هيكل الخوف عينه » ، « الملك الجبار هو المعبود »[٣٨] .

ويفسد الاستبداد العلم اذ يبغضه الحاكم ، ليس لنتائجه فحسب ، بل « يبغضه ايضا لذاته ،

---

(٣١) المصدر نفسه ، ص ١٨٧ - ١٨٨ .
(٣٢) المصدر نفسه ، ص ١٣٤ - ١٣٦ .
(٣٣) المصدر نفسه ، ص ١٣٨ .
(٣٤) المصدر نفسه ، ص ١٣٦ .
(٣٥) المصدر نفسه ، ص ١٤١ .
(٣٦) المصدر نفسه ، ص ١٤٢ .
(٣٧) المصدر نفسه ، ص ١٤٣ .
(٣٨) المصدر نفسه ، ص ١٥٦ .

لان للعلم سلطانا اقوى من كل سلطان »[٣٩] . من هنا يستخلص الكواكبي ان « الاستبداد والعلم ضدان متغالبان ، فكل ادارة مستبدة تسعى جهدها في اطفاء نور العلم . . . والعلماء الحكماء الذين ينبتون احيانا في مضايق صخور الاستبداد يسعون جهدهم في تنوير افكار الناس ، والغالب ان رجال الاستبداد يطاردون رجال العلم وينكلون بهم ، فالسعيد منهم من يتمكن من مهاجرة دياره . . . واكثر العلماء الاعلام والادباء النبلاء تقلبوا في البلاد وماتوا غرباء . . . اما المستبدون الشرقيون فأفئدتهم هواء ترتجف من صولة العلم »[٤٠] .

وكما يفسد الاستبداد الدين والعلم فانه يفسد التربية اذ انها « غير مقصودة ولا مقدورة في ظلال الاستبداد ، الا ما قد يكون بالتخويف من القوة القاهرة . . . وقد اجمع علماء الاجتماع والاخلاق والتربية على ان الاقناع خير من الترغيب ، فضلا عن الترهيب ، وان التعليم مع الحرية بين المعلم والمتعلم ، افضل من التعليم مع الوقار ، وان التعليم عن رغبة في التكمل ارسخ من العلم الحاصل طمعا في المكافأة »[٤١] . ثم ان الناس في ظل الاستبداد يتحولون الى عبيد للسلطة ولا يملكون انفسهم ولا يتمكنون من تربية « اولادهم لهم ، بل هم يربون انعاما للمستبدين ، واعوانا لهم عليهم . وفي الحقيقة ان الاولاد في عهد الاستبداد ، هم سلاسل من حديد يرتبط بها الآباء على اوتاد الظلم والهوان والخوف والتضييق »[٤٢] ، بل ان الاستبداد هذا « يضطر الناس الى استباحة الكذب والتحيل والخداع والنفاق والتذلل »[٤٣] .

وبدلا من هذا النظام المستبد يتصور الكواكبي قيام نظام ديمقراطي ، لان الناس في الاساس « وضعوا الحكومات لاجل خدمتهم » ولكن « الاستبداد قلب الموضوع ، فجعل الرعية خادمة » وذلك باستخدام « قوة الشعب . . . على مصالحهم لا لمصالحهم فيرتضوا او يرضخوا »[٤٤] . وللتحرر من هذا الوضع المغرِّب ، دعا الكواكبي الى ديمقراطية تكفل للناس الحرية ، اذ يتصرف الحاكم حسب الدستور والقانون وبمشاركة الشعب لا حسب اهوائه فيكون الانسان « مختاراً في قوله وفعله لا يعترضه مانع ظالم » ويتساوى مع الآخرين في الحقوق « ومنها حرية التعليم ، وحرية الخطابة والمطبوعات ، وحرية المباحثات العلمية ، ومنها العدالة بأسرها »[٤٥] .

ويتوصل الكواكبي للاشتراكية ، بعد ان قرن بين الاستبداد السياسي والطبقي بالاشارة الى « الاستبداد الاجتماعي المحمي بقلاع الاستبداد السياسي »[٤٦] . ويرى الكواكبي ان الاستبداد « يرسخ . . . في الامم التي يكثر اغنياؤ ها » ويخاف الفقراء ظالميهم « خوف دناءة ونذالة ، خوف البغاث من

---

(٣٩) المصدر نفسه ، ص ١٥٤ .
(٤٠) المصدر نفسه ، ص ١٥٦ ـ ١٥٧ .
(٤١) المصدر نفسه ، ص ١٩٧ .
(٤٢) المصدر نفسه ، ص ١٩٣ .
(٤٣) المصدر نفسه ، ص ١٩٣ .
(٤٤) المصدر نفسه ، ص ١٧٩ .
(٤٥) المصدر نفسه ، ص ٢٥٢ .
(٤٦) المصدر نفسه ، ص ١٦٩ .

العقاب ، فهم لا يجسرون على الافتكار فضلاً عن الانكار ، كأنهم يتوهمون ان داخل رؤ وسهم جواسيس عليهم . . . وان الانسان لا يكون حراً تماماً ما لم تكن له صنعة مستقل فيها ، اي غير مرؤ وس لاحد »[٤٧] . ولا ينقذ الفقراء الا انفسهم ، فرفض الكواكبي خرافة « المستبد العادل » فليس للاستبداد الا ان « يعلم الطاعة والانقياد » ولا يكون فيه سوى « الخوف والجبانة » ولا يصدر عنه « ارادة واختيار »[٤٨] .

يقوم النظام الذي تصوره الكواكبي على « الفلسفة الاشتراكية » التي تهدف الى التحرر من الاستبداد والى تثبيت « العدل والمساواة » بوضع حد لاحتكار القلة لثروات البلاد وتقسيم « مشاق الحياة قسمة ظالمة . . . فإن اهل السياسة والاديان ومن يلتحق بهم، وعددهم لا يبلغ الخمسة في المائة ، يتمتعون بنصف ما يتجمد من دم البشر او زيادة ، ينفقون ذاك في الرفه والاسراف ، مثال ذلك انهم يزينون الشوارع بملايين من المصابيح لمرورهم فيهااحياناً متراوحين بين الملاهي والمواخير ولا يفكرون في ملايين من الفقراء يعيشون في بيوتهم في ظلام . ثم اهل الصنائع النفيسة والكمالية والتجار الشرهون والمحتكرون وامثال هذه الطبقة ، ويقدرون كذلك بخمسة في المائة ، يعيش احدهم بمثل ما يعيش به العشرات او المئات او الالوف من الصناع والزراع . وجرثومة هذه القسمة المتفاوتة المتباعدة الظالمة هي الاستبداد . . . لا . لا . لا يطلب الفقير معاونة الغني . . . ولا يلتمس منه الرحمة ، انما يلتمس العدالة . . . ان المال هو قيمة الاعمال ولا يجتمع في يد الاغنياء الا بانواع من الغلبة والخداع . فالعدالة تقتضي ان يؤخذ قسم من مال الاغنياء ويرد على الفقراء بحيث يحصل التعديل ولا يموت النشاط للعمل . وهذه القاعدة . . . تسعى وراءها جمعيات . . . منتظمة. . . تقصد حصول التساوي او التقارب في الحقوق والحالة المعاشة بين الناس ، وتسعى ضد الاستبداد المالي ، فتطلب ان تكون الاراضي والاملاك الثابتة وآلات المعامل . . . مشتركة الشيوع بين عامة الامة ، وان الاعمال والثمرات تكون موزعة بوجوه متقاربة بين البشر » وذلك حسب اصول تمنع « تراكم الثروات المفرطة المولدة للاستبداد » ، وتجعل « الاراضي الزراعية ملكاً لعامة الامة ، يستنبتها ويستمتع بخيراتها العاملون فيها بانفسهم فقط » ، وبعد هذا لا يكون من العجب ان تكون « المعيشة الاشتراكية من ابعد ما يتصوره العقل »[٤٩] .

باسم القومية والعلمانية والديمقراطية والاشتراكية حرّض الكواكبي ضد السلطة فنبّه « لو رأى الظالم على جنب المظلوم سيفا لما اقدم على الظلم »وحث « الرعية ان تعرف مقامها : هل خلقت خادمة لحاكمها . . . ام هي جاءت به ليخدمها لا ليستخدمها »[٥٠] . واستعان بتحريضه بقول ابي العلاء المعري :

اذا لم تقم بالعدل فينا حكومة فنحن على تغييرها قدراء

ويتمثل التيار التقدمي بكتابات الطبيب شبلي الشميل (١٨٦٠ ـ ١٩١٦) الذي سبق ان

---

(٤٧) المصدر نفسه ، ص ١٧٦ ـ ١٧٧ .
(٤٨) المصدر نفسه ، ص٦٠ ـ ٦١ .
(٤٩) المصدر نفسه ، ص ١٦٩ ـ ١٧٢ .
(٥٠) المصدر نفسه ، ص ١٣٨ ـ ١٣٩ .

اشرنا الى فكره الاشتراكي في الفصل الثامن . ربما كان الشميل اول من عني بين المفكرين العرب ، بالاشتراكية كعقيدة ونظام شامل ، واعتمد منهجاً علميا ماديا في تحليله للشؤون الاجتماعية والتاريخ العربي .

بدأ الشميل من حالة السبات المتقادمة التي سيطرت على الامة حتى باتت « في رتبة . . . لا هي بالميتة فتدفن جثة هامدة ، ولا هي بالحية فتبعث بشرا سويا »[٥١] . وفي مذهبه ان احياء المجتمع لا يكون بالدين بل بالعلم الذي يحرر الانسان من الجهل والتعصب . بذلك يكون الشميل قد تخلى ليس عن الطائفية فحسب بل عن الدين بحد ذاته وعن الرؤية الغيبية السائدة . وفي ثورته على الدين لم ينطلق من موقع نظري علمي ومن زاوية « الفلسفة المادية ومذهب النشوء »[٥٢] فحسب ، بل من منطلق اهتمامه بتأثيراته السلبية على الفكر والمجتمع ، وكونه عنصر تفرقة ووليد خيالات ومشاعر واهية بدائية وليس وليد العقل المتقدم . وتنهض المجتمعات وتتقدم في رأيه بقدر ما يضعف الدين ويسيطر العلم . وقصد بالعلم بالدرجة الاولى العلوم الطبيعية ، وبالدرجة الثانية العلوم البشرية واخضع هذه لتلك . وفي رأيه ان العلم الطبيعي هدم الاعتقاد بان « مواليد الطبيعة منفصلة عن بعضها البعض » وان « كل نوع من الانواع الحية خلق خاص وثابت لا يتغير » ، « فلما ترعرع العلم الطبيعي واكتهل ، سقطت كل هذه الحواجز بين الكائنات في الطبيعة واتضح حينئذ انها جميعها من حي وجماد وانسان وحيوان من اصل واحد مشترك في موادها وقواها وانها جميعها متحولات بعضها الى بعض ومنحلات بعضها الى بعض »[٥٣] . وهو من منطلق علمي يشرح ان آراءه الدينية تبدو غريبة لكونها مخالفة للآراء الغالبة بين الناس . ومن آرائه هذه ، ان الانسان في القديم « عبد كل من رأى له سلطاناً عليه » بما فيه الملوك . ولو اعمل الانسان « الرؤية لا الهوى » لأدرك ان « الدين لا صوت بل صدى » وانه وليد الخيال وليس العقل . ثم تحولت العبادات الى اديان « بعد ان ارتقى الانسان واصبحت الشرائع المدنية بأيدي الاقوياء آلة يتصرفون فيها لمصلحتهم . فصار من اللازم لمصلحة الاجتماع وضع نظام يكبح جماح الجبابرة الصالحين ويخفف عن الضعفاء المظلومين . . على انها عادت في ايدي الرؤساء كما كانت الشرائع المدنية بايدي الملوك انفسهم . ولكنها مع ذلك هونت على الانسان تحمّل الظلم في دنياه بقدر ما فسحت له من الامل في أخراه » . ويوضح الشميل انه لم يتعمد نفي الاديان لغرض في نفسه ، بل بسبب عرقلتها العمران ولأنها في اعتقاده « نفعت كثيراً وأضرّت كذلك ككل نظام يكون نفعه اكثر من ضرره في اوله ، ثم ينقلب في ايدي اتباعه الى الضد او انه لا يعود يصلح شأن كل موضوع لا بد من تعديله على الدوام ليوافق روح كل زمان ومكان . . »[٥٤] . ويستدرك الشميل بأنه يعتبر واضعي الاديان بين اكبر رجال الاصلاح ، ولكنه يقول لنا « بأن مصلح اليوم لا يلبث ان يصير رزءاً كبيراً وعبئاً ثقيلاً على مصلح الغد . . . لوجوب التعديل على الدوام في كل اصلاح مهما كان . . . واذا كنت قد قمت على

---

(٥١) شبلي الشميل، **فلسفة النشوء والارتقاء**، ط ٢ (القاهرة: المقتطف ، ١٩١٠)، كما ورد في: نصار، **نحو مجتمع جديد: مقدمات اساسية في نقد المجتمع الطائفي**، ص ١٥ .

(٥٢) شبلي الشميل، « فلسفة المادية ومذهب النشوء ،» **المقتطف**، السنة ٣٤ (١٩١٠) .

(٥٣) شبلي الشميل ، آراء شبلي الشميل (القاهرة : ١٩١٢) ، كما وردت في :
Trevor le Gassick, *Major Themes in Modern Arabic Thought: An Anthology*, pp. 73-80.

(٥٤) المصدر نفسه .

الاديان من الجهة العلمية فلأنها لا مسوغ لها في العلم . ومن الجهة الاجتماعية فلأنها اضرّت كثيراً بجمودها وجمود اتباعها بها »[٥٥] .

واذا عدنا الى مفهومه للاشتراكية كما سبق لنا وصفه في الفصل الثامن ، نزيد هنا ان الشميل ربما كان اول من نشر بالعربية فكرة الاشتراكية ووضع منهجا لها في عام ١٩٠٨ . وبين آرائه الاشتراكية ، ان المجتمع في حالة تنازع واضطراب وفاقة ، الامر الذي يعود فيما يعود الى « عدم توزيع الفائدة على قدر العمل » مما يؤدي الى الظلم المتناهي ، مما يؤدي بدوره الى التذمر ويدفع الى الثورة . وفي اساس هذا العلم المتناهي ان هناك اناساً « جمعوا بذكائهم او بدهائهم الاموال على ظهور العمال . فسكنوا الاحياء الفسيحة . . . وبنوا فيها القصور . . . وعلى قيد قصبات منهم اكواخ متراكم بعضها فوق بعض كالتلال ، يزدحم السكان فيها كالذباب لا شمس ولا هواء ولا ماء »[٥٦] . وينتقد الشميل الاتجاه الذي يقول « بالمنّ على الانسان » فيطلبون له « رأفة به وشفقة عليه » .

ان الفكر الاشتراكي يطالب بالعدالة ويقول « ان الانسان . . . في غنى عن رحمة الراحمين وشفقة المشفقين . فلا نطرق هذا البحث بتحريك العواطف ولا ندع للانسان على الانسان منّا لاننا ننظر في ذلك الى المصلحة المشتركة »[٥٧] . ومن موقع اشتراكي انساني قال الشميل بالفكرة القومية ، ولكنه حذر من التفكير القومي الضيق الذي ينتهي الى ما انتهى اليه التفكير الديني بعد ان كان تجاوزا للولاءات الدينية . ان القصد ليس الاستعاضة عن التضامن الديني بالتضامن القومي الضيق الاعمى الذي لا يقل شرا عن التعصب الديني الذي يجزىء المجتمع البشري .

وفي هذا الاطار العلمي ـ الاشتراكي قدم فرح انطون (١٨٧٤ ـ ١٩٢٢) آراءه بجرأة نادرة ، تماما كما فعل شبلي الشميل ، حتى اقترن الاسمان ولم يفصل بينهما حتى في سبيل التحليل التاريخي .

اسس فرح انطون مجلة الجامعة في بيروت ١٨٩٦ ، ولكنه اضطر ان يلجأ الى مصر حيث عاود نشرها ١٨٩٩ ـ ١٩٠٥ ، ثم اضطر ايضا ان يرحل الى نيويورك وتابع اصدار مجلته بين ١٩٠٦ ـ ١٩٠٨ ، ولكنه ما لبث ان عاد الى مصر . وقد نادى انطون بالعلم والاشتراكية التي اعتبرها « دين الانسانية » الذي سيحل محل الاديان السماوية . وربما كان فرح انطون اول من عرّف الفكر العربي بعدد من المفكرين من امثال ماركس ونيتشه وتولستوي .

وقد دعا فرح انطون للعلم والفلسفة كبديل للدين كما فعل الشميل ، وقال بالتسامح الديني وفصل الدين عن الدولة وعرّف بالطريقة العلمية . وفي اطار نقاش حاد جرى بينه وبين محمد عبده ورشيد رضا ، دعا الى تفسير القرآن تفسيراً علمياً ، ودفع بنظرية الاجتهاد الى اقصاها ، واظهر ان فلسفة ابن رشد هي بلغة العصر فاسقة مادية تقوم على العلم وليست مثالية كآراء عبده ورضا .

---

(٥٥) المصدر نفسه .

(٥٦) المصدر نفسه .

(٥٧) المصدر نفسه .

ورأى فرح انطون المجتمع في حالة صراع وتصادم ، فالكبير يأكل الصغير والقوي يلتهم الضعيف ، ومبادىء القوة والدهاء تحكم مصير الافراد والجماعات لا المبادىء المثالية المطلقة ، ويتم تجاوز هذا الواقع وقيام مجتمع انساني جديد عن طريق الاشتراكية والعلم والتحول الجذري الشامل الذي يكون به القضاء على الفقر والظلم والجهل والتحرر من الظلم الاجتماعي والتفاوت الاقتصادي ، وعن طريق تأسيس دولة علمانية تشترك فيها جميع الطوائف على قدم المساواة التامة . وفي نظره ان هذه الدولة يجب ان تقوم على الحرية والمساواة وتتوخى السعادة والقوة الوطنية والسلم بين الامم .

من هذا المنطلق ينتقد فرح انطون مقولة الوحدة الاسلامية ، فالوحدة الحقيقية تتم بالولاء القومي والفصل بين السلطة المدنية والسلطة الدينية « فلا مدنية حقيقية ولا تساهل ولا عدل ولا مساواة ولا أمن ولا الفة ولا حرية ولا علم ولا فلسفة ولا تقدم في الداخل الا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية »[٥٨] .

وتتصل مقولة فرح انطون هذه بمقولة التحرر من الظلم الاجتماعي والتفاوت الاقتصادي ، هذا التحرر الذي يتم فقط بقيام نظام اشتراكي . ويتحقق النظام الاشتراكي حسب رأي فرح انطون بالثورة ، فرفع شعاره « اعمل لا اعلم فقط » وقد عاش فرح انطون ليرحب بالثورة الروسية .

وللتوسع في عرض افكار فرح انطون ، نذكر فيما يتعلق بحياته انه هاجر الى مصر لان صناعة القلم في سوريا كانت في ظل الحكم العثماني « مقيّدة بقيود وكانها سلاسل من حديد » . ولكنه لقي في مصر اضطهاداً قاسياً بسبب تنديده بالاستعمار الانكليزي والحكم الطاغي ، فتوقفت مجلته عن الصدور . ولما تابع الكتابة في جريدة الاهالي بامضاء فرآن (وهو مختصر فرح انطون) ، اوقفت السلطة الجريدة فانتقل مع زملائه الى جريدة **المنبر** فاقفلتها السلطة ايضا ، فانتقلوا الى جريدة **المحروسة** التي لقيت المصير ذاته[٥٩] .

وقد لجأ فرح انطون الى الرواية في سبيل عرض افكاره الاجتماعية والسياسية ، فكتب ثلاث روايات هي : **الدين والعلم والمال** (١٩٠٣) ، **الوحش الوحش الوحش او سياحة في ارز لبنان** (١٩٠٣) ، **اورشليم الجديدة او فتح العرب بيت المقدس** (١٩٠٤) .

اعتبر فرح انطون الرواية الاولى بحثاً فلسفياً اجتماعياً في علائق المال والعلم والدين وقد اسماها « رواية » على سبيل التساهل . وقد صوّر الناس في هذه الرواية او البحث في حالة نزاع وتناقض « بسبب النزاع والخلاف بين طبقاتهم »[٦٠] . واطرف ما في هذه الرواية النقاش الحاد الذي جرى بين ممثلي العمال وارباب المال والعلماء .

---

(٥٨) حوراني ، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ - ١٩٣٩**، ص ٣٠٨ .

(٥٩) فرح انطون ، **المؤلفات الروائية : الدين والعلم والمال او المدن الثلاث؛ الوحش الوحش الوحش او سياحة في ارز لبنان ؛ اورشليم الجديدة او فتح العرب بيت المقدس**، قدم لها ادونيس العكرة (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٧٩) ، ص ٨ - ٩ .

(٦٠) المصدر نفسه ، ص ٥٧ .

بدأ النقاش ممثل « حزب العمال » فقال ، « لقد احسنتم في تخصيصكم الجلسة الاولى بمشاكل العمال واصحاب الاعمال ، لان هذه اكبر المشاكل في الحقيقة ، ومتى حللناها حللنا معها سواها . ولكن لا سبيل الى حلها الا بطريقة واحدة وهي اشراك العمال في ربح الاعمال . فاننا الآن نخدم اصحاب الاعمال كما يخدم العبد سيده . . . لذلك نطلب منكم نحن العمال باسم الانسانية والاخاء البشري ان تنصفونا ، فاننا نحن الاكثرية في البلاد ، وبدوننا لا تقدرون ان تصنعوا شيئا . فنحن نحارب . . . ونحن نفلح الارض . . . ونحن نخدم في دوائر الحكومة والمحال العمومية والخصوصية ، ونحن ندير المصانع . . . فحرام ان نصنع كل شيء وعلى ظهورنا تلقى كل الاحمال ، ثم تترك الحكومة فريقا قليلا من اصحاب الاموال يحتكر منافع البلاد وفوائدها وخيراتها ، ويسخّر لنفسه الامة كلها . . . ان مذهبنا في هذه المعضلة موافق لمذهب جميع شارعي الاديان من موسى الى يسوع الى محمد . فأن هؤلاء . . . لو عادوا اليوم الينا لكانوا من حزبنا . ذلك لانهم يعلمون ان كل هيئة اجتماعية ، تبنى على ظلم الفئة الكبرى وراحة الفئة الصغرى ، هيئة فاسدة ستسقط لا محالة . فاذا كان في حزبكم فلاسفة كبار وعلماء اعلام ، ففي حزبنا من هم فوق العلماء والفلاسفة . . . فاسمعوا رأي الفيلسوف كارل ماركس : . . . ان معامل الامة ومصانعها ومتاجرها واراضيها . . . لا يجوز ان تكون ملكاً لفرد أيا كان ، بل هي ملك لجميع الامة . فعلى الامة اذن ان تتولى ادارتها بنفسها وتوزع ارباحها بين ابنائها »[٦١] .

وردّ ممثل أهل المال بقوله ، «مسألتنا مع عمالنا مسألة قديمة منذ وجود الانسان في هذه الارض . فمنذ وجد فيها رجل نشيط قوي مدبِّر عامل ، ورجل ضعيف ساذج مهمل ، تسلط الاول على الثاني ، واستخدمه في ما فيه مصلحتهما معا . وان هذا الاتفاق بين القوي والضعيف . . . بقي وثيقاً وطيداً الى ذلك اليوم الذي قام به الحسد والطمع يحرضان الضعيف على القوي . . . الحسد والطمع سبب كل هذا الخلاف . . . فاعلموا ايها السادة انكم الآن بإزاء الطمع والحسد الاجتماعي ، لا بازاء مظالم البشرية كما يقولون . . . ان حرصكم على مصلحة وطنكم المرتبطة بمصلحة اهل المال . . . سيجعلكم تردّون دعوى العمال لا محالة . ذلك انكم تذكرون . . . اموراً عظيمة عليها تتوقف حياتنا وحياة بلادنا : (الامر الاول) منزلة اهل المال في الهيئة الاجتماعية . . . اننا مصدر ثروة البلاد وحياتها . . . (الامر الثاني) : حفظ مركز الامة الصناعي والتجاري والزراعي . فانكم تعلمون ان المزاحمات الصناعية والتجارية قائمة في الدنيا على ساق وقدم والنصر النصر في هذه المزاحمات لمن يصنع المصنوعات والبضائع بأرخص الاثمان . فاذا حكمتم علينا بزيادة أجور العمال ، وتقليل مدة العمل واشراكهم فيه ، كنتم كانكم تحكمون باقفال معاملنا ومتاجرنا لاننا بعد ذلك لا نستطيع مزاحمة المعامل الاجنبية . . . (الامر الثالث) : حفظ شرائعنا المقدسة حفظا مطلقا ، فان حق الملكية حق مقدس لا يجوز للحكومة مسه . (الامر الرابع) : ايقاف تيار الاشتراكية عند حده . . . ولذلك طريقتان بسيطتان : الاولى امتناع الحكومة عن المداخلة بين العمال وأصحاب الاعمال . . . والثانية ابطال الحكومة جمعيات العملة . . . (والامر الخامس) : هدم التجارة والصناعة والزراعة متى صار صاحب المعمل شريكاً لعماله . . . (والامر السادس) : . . . ان المخلوقات كلها قد خلقها الله طبقات مختلفة . . . ان نواميس الطبيعة الثابتة تثبت هذا الامتياز بين المخلوقات . ولذلك يأكل قوي الحيوانات ضعيفها »[٦٢] .

---

(٦١) المصدر نفسه ، ص٦٠ ـ ٦٢ .

(٦٢) المصدر نفسه ، ص ٦٢ ـ ٦٥ .

وشارك اهل الدين في المناقشة ، فقال ممثلهم أن الكلام الذي سمعه « كان خارجاً عن دائرة المسألة . ان المسألة الكبرى . . . هي « كبح هوى الانسان » اي وضع شكيمة تضبط شهواته واهواءه . . . وهذا هو السبب في نزول الاديان . . . ان بابل ونينوى وسدوم وعامورة ، انما خربت وصب عليها غضب الله لانها اطلقت اهواءها وشهواتها من كل قيد . . . ان اشتراكيتنا نحن مبنية على المحبة والرفق ، لا على العنف والغضب . . . انتم تحرّضون وتهيجون ونحن نسكّن ونمهّد . . . اما المساواة الممكنة الحقيقية ايها السادة فهي تكون في السماء لدى الله لا في الارض بين الناس »[٦٣] .

كذلك شارك اهل العلم في النقاش غير انهم انقسموا فرقاء .

قال فريق من أهل العلم ، « ان سنّة تنازع البقاء هذه سنّة وحشية . . . فرحماكم لا تخلطوا بين الحالة الطبيعية والحالة الاجتماعية . ان تنازع البقاء ، وبقاء الافضل ، امران صحيحان في الحالة الطبيعية . . . اما في الاجتماع فان الحالة تختلف كل الاختلاف . ذلك ان الحكومة قد اخذت على نفسها ، من حين عزم البشر على الاجتماع والمعيشة معاً في مدينة واحدة ، « ان ترفع ظلم القوي عن الضعيف وتمد الضعيف بالقوة ليعيش بأمن وسلام » . وهذا ميثاق معقود بين الحكومة والناس ، . . . فلزم عن هذا اذن ان يكون للحكومة حق التداخل لرفع ظلم القوي عن عنق الضعيف . . . فعلى الحكومة اذن ، لا ان تنزل الاقوياء من طبقتهم لمساواتهم بالضعفاء ، بل ان ترفع الضعفاء من طبقاتهم لمساواتهم بالاقوياء . وهذا امر ممكن ، وذلك بالتعليم . . . هذا ما نسميه اصلاح ظلم الطبيعة . . . . ان ناموس بقاء الافضل وتنازع البقاء قد يكون احيانا ضد ناموس العمران »[٦٤] .

وقال فريق من اهل العلم ممثلا بشيخ العلماء ، « علينا ان نبحث معكم في مسألتين : الاولى علاقة العمال بارباب العمل ، والثانية علاقة العلم بالدين . اما المسألة الاولى فقد قرأت اقوال الفريقين فيها ، فرأيت الغلو في الجانبين . فلتكن وظيفتنا ايها السادة التوفيق بين المصلحتين لا نُصرة احداهما على الاخرى . . . اما المسألة الثانية . . . فان العلم والدين اذا اختلفا في الطرق فانهما يتفقان في الغرض . ذلك لان غرض العلم والدين واحد هو تحسين حالة الانسانية وترقية شؤون البشر . . . من اجل هذا طلبنا التساهل والاعتدال ، وترك الصراع والنزاع »[٦٥] .

ويجري في رواية **الوحش الوحش الوحش** تساؤل حول « ضرورة وجود رجال الدين في الهيئة الاجتماعية . فمن ناحية لا يحتاج المجتمع الى اناس يعيشون على حساب الآخرين ويتملكون الاوقاف والاموال دون عناء او تعب وينصّبون انفسهم صلة وصل غير ضرورية بين العباد وربهم ، من ناحية اخرى ، ان اعمال الخير والارشاد والحفاظ على الاستقامة وعلى المبادىء الاخلاقية والفضائل ، كلها ضرورية ومفيدة في المجتمع الذي يسوده الظلم والتنازع والخداع »[٦٦] .

---

(٦٣) المصدر نفسه ، ص ٧١ - ٧٥ .
(٦٤) المصدر نفسه ، ص ٦٥ - ٦٧ .
(٦٥) المصدر نفسه ، ص ٧٦ - ٧٩ .
(٦٦) المصدر نفسه ، ص ١٤ .

ترسم لنا اورشليم الجديدة المجتمع في حالة انقسام الى قسمين ، « قسم سعيد غني وقسم تعيس فقير ولم تكن حياة رجال الدين بمعزل عن هذا الانقسام لان رؤساء الكهنة يتمتعون بحياة مترفة . . . اما صغار الكهنة فيعيشون حياة فقر وخضوع يفلحون ويزرعون اوقاف الاديرة ولا يملكون الا اليسير مما ينتجون لان ثروات الاديرة انما تتراكم في صناديق الكبار من رجال الدين وهم القيِّمون عليها . . . ولان الحياة الاجتماعية قد تعقدت وتطورت وتغيرت معالمها . . . لا يمكن الاصلاح بواسطة الدين بل وحده العلم قادر على اصلاح الهيئة الاجتماعية »[٦٧] .

واكد فرح انطون على هذه المقولة الاخيرة في كتابه **ابن رشد وفلسفته** ، فنادى باعتماد العقل بدلا من الايمان ، باعتبار ان العلم هو قاعدة العمران . من هنا تشدده في فصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية . وقد ذكر فرح انطون خمسة اسباب رئيسية تدعو لهذا الفصل او العلمنة (كما ورد في النقاش الحاد الذي جرى بينه وبين محمد عبده) :

١ ـ اطلاق الفكر الانساني من كل قيد خدمة لمستقبل الانسانية ، لان غرض الحكومات الاصلي مناقض لغرض الاديان . ان وظيفة الحكومة هي حماية حرية الانسان وفي جملتها حرية الفكر اي البحث بالعقل . اما فيما يتعلق بالاديان ، فالحقيقة عندها مطلقة ولا حقيقة بعد حقيقتها . ولذلك حدث في الاسلام والنصرانية ما حدث من اضطهاد العلماء والفلاسفة .

٢ ـ الرغبة في المساواة بين ابناء الامة مساواة مطلقة بقطع النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم ، ليكونوا امة واحدة .

٣ ـ ليس من شؤون السلطة الدينية التداخل في الامور الدنيوية ، لان الاديان شُرعت لتدبير الآخرة لا لتدبير الدنيا ، ولان الاحوال تتغير فلا يصح تدبير الحاضر بالماضي .

٤ ـ ضعف الامة واستمرار الضعف فيها ما دامت تجمع بين السلطتين .

٥ ـ استحالة الوحدة الدينية ، وهذا امر من اهم الامور التي دعت الى الفتن والاضطرابات الطائفية[٦٨] .

هذه هي التيارات الفكرية الثلاثة المتصارعة في المرحلة التأسيسية : التيار الديني السلفي والتقليدي ، التيار الليبرالي الاصلاحي ، والتيار التقدمي الثوري .

واذا ما تأملنا في هذا الصراع الفكري في هذه المرحلة الاولى ، نجد ان السلفية الدينية هي الفلسفة التي كانت تسود المنطقة في هذه المرحلة التأسيسية غير ان بنيانها ما لبث ان انهار بانهيار الامبراطورية العثمانية في الحرب العالمية الاولى ، وكان عليها ان تلملم شتاتها لتواجه بدء اقتحام القومية الليبرالية مختلف ارجاء البلدان العربية وخاصة المشرق .

---

(٦٧) المصدر نفسه ، ص ١٧ ـ ١٨ .

(٦٨) فرح انطون ، **ابن رشد وفلسفته** ، مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح انطون ، قدم لها ادونيس العكرة (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٨١) ، ص ١٤٤ .

ثانياً : مرحلة الصـراع في سبيـل الاستقلال : سيطرة فكرة القومية بين الحربين العالميتين

لم ينته الكفاح في سبيل التحرر والاستقلال بانتهاء الحرب العالمية الاولى وانهيار الامبراطورية العثمانية ، فقد وجد المشرق العربي نفسه يرزح ، مثل المغرب ، تحت اثقال الاستعمار الغربي . وعلى عكس ما كان يأمل العرب ، قُسّم المشرق مغانم بين الانكليز والفرنسيين ووُعدت فلسطين وطنا لليهود ، واصبح المغرب اكثر تعرضاً للهيمنة الغربية .

١ ـ صراع التيارين الديني والليبرالي

ولان الكفاح مع العدو يكون عادة بوسائل العدو ، ولأن الخلافة العثمانية انهارت نهائيا ، انتهى الصراع بين فكرة الجامعة الاسلامية وفكرة الوحدة القومية لصالح هذه الاخيرة . ازداد التوجه الديني التقليدي والسلفي في المغرب العربي ، ولكنه ضعف في مصر والمشرق العربي حيث بدأت في الاوساط الفكرية سيطرة التيار القومي الليبرالي . وقد اصبح واضحا ان عملية الاستقلال تقتضي حصول وعي قومي يتجاوز الولاءات الطائفية والعشائرية والمحلية وتأسيس احزاب ومنظمات شعبية سياسية على تلك القواعد بالذات التي جعلت اوروبا قوية : الوحدة والسيادة القومية ، الديمقراطية النيابية ، والدستورية ، والعلمنة ، والعلم وتحرير المرأة وحرية الفكر والحقوق الفردية .

ولوهلة ، بدا ان فكرة الجامعة الاسلامية ما زالت ممكنة ، فجرت محاولة من قبل الانكليز والقصر الملكي لنقل الخلافة الى مصر ، كما جرت محاولة مشابهة لنقلها الى الجزيرة العربية بزعامة الملك عبد العزيز آل سعود . وقد تحرك علماء الازهر ونظموا اللجان التي روّجت لقيام مؤتمر يبايعون فيه الملك فؤاد خليفة على المسلمين (وجهت عام **١٩٢٤** دعوات الى الدول الاسلامية لحضور هذا المؤتمر) . ولكن الفكرة كانت قد اصبحت ، كما اعتبر سعد زغلول ، فكرة خيالية في ذلك الوقت .

أ ـ في مصر

ومن مظاهر هذا الصراع بين التيار الليبرالي والتوجه الديني الاسلامي في المشرق النقاش الحاد الذي جرى في مصر حول كتاب طه حسين **في الشعر الجاهلي** ، وكتاب علي عبد الرازق **الاسلام واصول الحكم** . ومع ان هذه المعركة الفكرية لم تكن في مصلحة هذين الكتابين في حينه ، الا ان الانتصار تم بالقمع وليس بتقديم فكر افضل من قبل التيار السلفي .

وفي اطار هذا الصراع بين فكرة الخلافة الممثلة بالقصر الملكي يدعمه علماء الازهر ، وفكرة القومية الليبرالية الدستورية المتمثلة بحزب الوفد وحزب الاحرار الدستوريين وغيرهما ، ظهر عام **١٩٢٥** كتاب **الاسلام واصول الحكم** للشيخ علي عبد الرازق . وتتلخص فكرة الكتاب الاساسية كما شرحها علي عبد الرازق نفسه بأن « الاسلام لم يقرر نظاما معينا للحكومة ، ولم يفرض على المسلمين نظاما

خاصا يجب ان يحكموا بمقتضاه ، بل ترك لنا مطلق الحرية في ان ننظم الدولة طبقا للاحوال الفكرية والاجتماعية والاقتصادية التي توجد فيها ، مع مراعاة تطورنا الاجتماعي ومقتضيات الزمن . اما فكرتي في الخلافة فهي انها ليس نظاما دينيا . . . وأن الدين الاسلامي بريء من نظام الخلافة »(٦٩) .

ولم يكتفِ عبد الرازق بنفي وجود نظام اسلامي للحكم ، بل توصل ايضا الى ان الخلافة ليست امرا ضروريا للعبادة والخير العام ، والى ان سلطتها كانت في الواقع مضرة بالاسلام ، والى انه ليس في الاسلام ما يمنع قيام نظام سياسي جديد .

شن البعض عليه هجوما قاسيا بمن فيهم محمد رشيد رضا وتوقفوا خاصة عند قوله « ان الخلافة ليست اصلاً من اصول الاسلام ، وليس في القرآن او السنة النبوية ما يشير الى الامامة والخلافة » ، وقوله « ان حكومة ابي بكر والخلفاء الراشدين من بعده كانت حكومة لادينية » قاصداً بأنها حكومة مدنية ، ثم قوله ، « لولا ان نرتكب شططاً في القول ، لعرضنا على القارىء سلسلة الخلافة الى وقتنا هذا ليرى على كل حلقة من حلقاتها طابع القهر والغلبة، وليتبين ان ذلك الذي يسمى عرشاً ، لا يرتفع الا على رؤوس البشر ، ولا يستقر الا فوق أعناقهم . وان ذلك الذي يسمى تاجاً ، لا حياة له الا بما يأخذ من حياة البشر ، ولا قوة الا بما يغتال من قوتهم ، ولا عظمة له ولا كرامة الا بما يسلب من عظمتهم وكرامتهم »(٧٠) .

ويكفي الكلام الاخير كي يعتبر شططا ، فتمت محاكمة علي عبد الرازق امام هيئة كبار علماء الازهر التي ينتمي اليها وقضت باخراجه من زمرتها باعتبار ان نظريته تهدد نظام العقيدة الاسلامية بكاملها ، وحرمانه من اي منصب عام ، فعاش بقية حياته في عزلة .

رغم كل هذا التهجم واقصاء عبد الرازق واضطهاده بشخصه ، ساهمت اراؤه مساهمة فعالة في اضعاف فكرة الخلافة ، وفي تثبيت الاتجاه القومي الليبرالي والاتجاه التقدمي ، فافادت حتى بعض من تهجموا عليه داخل حزب الوفد مثل سعد زغلول نفسه .

تمثل الفكر القومي الليبرالي في مصر على صعيد الحكم والاحزاب بحزب الوفد ، وعلى صعيد المفكرين بامثال عباس محمود العقاد (في مرحلة من مراحل حياته السياسية) ولطفي السيد وطه حسين وغيرهم فسيطر الانشغال بالاستقلال والتفاوض مع الانكليز على الاهتمام بالمشكلات والتناقضات الاجتماعية والكوارث الاقتصادية التي كانت تعاني منها البلاد .

تكوّن فكر عباس العقاد ـ وقد سبق ان تكلمنا عن موقعه التوفيقي في مجال الابداع الادبي وقضية المرأة ـ في اطار حزب الوفد فارتبط بثورة ١٩١٩ ورفض فكرة الخلافة ودافع عن الحياة الدستورية وحرية الفكر في المرحلة الاولى من حياته الفكرية السياسية (اي حتى ١٩٣٧) .

---

(٦٩) عبد العظيم محمد رمضان ، تطور الحركة الوطنية في مصر من سنة ١٩١٨ الى سنة ١٩٣٦ (القاهرة : دار الكاتب العربي، ١٩٦٨)، ص ٥٨٥ .

(٧٠) رجاء النقاش، **عباس العقاد بين اليمين واليسار** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣)، ص ٩٨ ـ ٩٩ .

يقول رجاء النقاش في كتابه عن العقاد انه وقف مع الحركة الوطنية المصرية منذ **١٩١٩** وحتى **١٩٣٥** في سبيل تحرير البلاد من الانكليز وتدعيم سلطة الطبقة الوسطى الجديدة ، ولكنه بدأ يختلف مع حزب الوفد منذ ذلك الحين ويتقرب من القوة الرجعية والسلفية فتوجه الى الكتابة في « الاسلاميات » متأثرا بفكرة « السوبرمان » ومقولة صنع التاريخ من قبل افراد عباقرة ، فنشر سلسلة كتب حول **عبقرية محمد** وكل من الخلفاء الراشدين وسعد زغلول وغيرهم . وعين بعد هذا عضوا في مجلس الشيوخ بقرار موقع من الملك فاروق (١٩٤٤) ، وشن حملات قوية ضد اتجاهات الفكر الاشتراكي ، فرضي حتى ان تستخدمه السفارة الاميركية في تقديم بعض الكتب المعادية للماركسية .

وتمثل التيار القومي الليبرالي في مصر ايضا بطه حسين (١٨٨٩ ـ ١٩٧٣) الذي التحق بحلقات لطفي السيد ، وكان هذا من قادة حزب الامة (حزب الارستقراطية المصرية) ثم وريثه حزب الاحرار الدستوريين (حزب الاعيان والاقطاعيين) فقال بالقومية المصرية ، واعتبر ان دعاة القومية العربية « يضيعون الوقت في خيال عقيم واحلام بعيدة التحقيق »[٧١] ، وبالاعتدال والاصلاح الهادىء دون اللجوء للثورة والعنف للخروج من حالة التخلف الحضاري . ومع ان طه حسين تعمق في دراسة كل من الثقافة الاوروبية (وخاصة الفرنسية فقرأ كتابات اناتول فرانس واميل دوركهايم)والثقافة العربية الكلاسيكية والمعاصرة ، الا انه قَبِلَ بأن يحمل لقب بك ثم لقب باشا وعرف اكثر ما عرف بمؤلفاته العديدة وبكونه عميداً واستاذاً في جامعتي القاهرة والاسكندرية ثم وزيرا للتربية في حكومة الوفد الاخيرة بين ١٩٥٠ و ١٩٥٢ .

عني طه حسين بقضية التحديث الفكري ، وكثيرا ما خاض ما يسمى معركة القديم والجديد . بدأ المعركة بكتابه **في الشعر الجاهلي** الذي ميّز فيه بين مذهبين في البحث : مذهب يقوم على الايمان فيتقبل صاحبه مطمئنا ما قال به القدماء دون تعديل ، ومذهب يقوم على الشك فيقلب صاحبه العلم القديم رأسا على عقب ويتسبب بالقلق والاضطراب .

وانطلاقا من مذهب الشك ، رفض طه حسين ان يقبل شيئا مما قال القدماء حول الشعر الجاهلي ، وشك حتى بوجوده فانتهى الى القول بأن « الكثرة المطلقة مما نسميه شعرا جاهليا ليست من الجاهلية في شيء ، وانما هي منتحلة مختلقة بعد ظهور الاسلام »[٧٢] .

ومن الطريف حقا ان طه حسين لم يأخذ بمذهب الشك هذا في كتابه **مستقبل الثقافة في مصر** ، وان تقصّد فيه الاثارة كما تقصّد في كتابه الاول . من الواضح انه في كتاب **مستقبل الثقافة** يشدد على معتقده بايمان مطلق معتبرا احكامه الجازمة « اوليّات لا معنى لاضاعة الوقت في ثباتها ، واقامة الادلة عليها . فقد فرغ الناس من ذلك منذ عهد بعيد »[٧٣] . هذا هو التشديد بعينه الذي كان يأخذ به طه

(٧١) المصدر نفسه، ص ٣٢٠ .

(٧٢) طه حسين ، **في الشعر الجاهلي** (القاهرة : [د.ن.]، ١٩٢٦)، ص ١ ـ ١٠ .

(٧٣) طه حسين ، **مستقبل الثقافة في مصر** (القاهرة : مطبعة المعارف ومكتبتها، ١٩٣٨)، ص ١٤ .

حسين على من أسماهم في كتابه الاول اصحاب مذهب الايمان الذين كانوا يعتبرون احكام القدماء حول الشعر الجاهلي اوّليات لا معنى لاضاعة الوقت في ثباتها واقامة الادلة عليها ، فقد فرغ الناس من ذلك منذ عهد قديم .

آمن طه حسين ايمانا راسخاً مطلقا بأن مصر كانت « دائما جزءا من اوروبا ، في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية ، على اختلاف فروعها وألوانها »(٧٤) . وكي لا يترك في الاذهان اي شك حول شدة تمسكه بايمانه هذا ، نجد ان طه حسين يكرر علينا الفكرة من فوق ، بتأكيد اشد اطلاقا كلما تقدم في بحثه ، فيصف العهد الذي ارتبطت به مصر باوروبا بكلمات « واضحة بيّنة مستقيمة ليس فيها عوج ولا التواء » وعلى الشكل التالي :

« ان نسير سيرة الاوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم اندادا ولنكون لهم شركاء في الحضارة ، خيرها وشرها ، حلوها ومرها ، وما يحب منها وما يكره ، او ما يحمد منها وما يعاب »(٧٥) .

وبتعهده هذا امام اوروبا ، نجد طه حسين خائفا حتى يكاد يشبه ولدا يحاول ان يبرهن لاهله بانه اصبح رجلا : « واخاف ان نقصر في ذات انفسنا وعلينا ، من الاوروبيين عامة ومن اصدقائنا الانجليز خاصة . رقباء يحصون علينا الكبيرة والصغيرة ويحاسبونا على اليسير والعظيم »(٧٦) .

ب - في المغرب

وفي الوقت الذي كان طه حسين يقول بالقومية المصرية ويعتبر مصر جزءا من اوروبا فيدعو « لاوربة » مصر ، كان المغرب العربي يخوض منذ زمن طويل معركة في سبيل التحرر من مثل هذه المحاولة بالذات . وبقدر ما حاولت فرنسا فرض هويتها على المغرب (وخاصة الجزائر) وسحقه واقتلاعه من حضارته ، تمسك المغرب بتراثه وحدّد به وجوده وهويته ومعناه ، حتى غلب عليه الاتجاه السلفي واغترب به بالتالي عن حاضره تجنبا للاغتراب في اوروبا فيفقد اصالته .

وبتشديد المغرب العربي على التراث كرد فعل لعملية إلغاء الهوية العربية الاسلامية من قبل فرنسا ، سيطر الفكر السلفي متأثراً بمقولات الافغاني وعبده ورشيد رضا وبالانتفاضات التي خاضها الامير عبد القادر وثم الشيخ محمد الحداد والحاج محمد المقراني في الجزائر وعمر بن عثمان في تونس وعبد الكريم الخطابي في المغرب . وقد تجلت هذه النزعة في الثلاثينات من القرن العشرين بكتابات ونشاطات عبد الحميد بن باديس (١٨٨٩ - ١٩٤٠) وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي تزعمها رافعا شعار ، « الاسلام ديننا ، والعربية لغتنا ، والجزائر وطننا » .

برزت جمعية العلماء في مطلع الثلاثينات وتولى رئاستها الشيخ عبد الحميد بن باديس ثم الشيخ البشير الابراهيمي بعد وفاة الاول عام ١٩٤٠ . وقد شملت اهداف الجمعية تطهير الدين

---

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٦ .

(٧٥) المصدر نفسه ، ص ٤٥ .

(٧٦) المصدر نفسه ، ص ٤ .

من الخرافات والبدع والضلالات، والمطالبة بحرية التعليم العربي واحياء اللغة العربية وآدابها وتقوية رابطة العروبة ، والمدافعة عن « الذاتية الجزائرية التي هي عبارة عن العروبة والاسلام مجتمعين في وطن »[٧٧] ، واحباط سياسة الاندماج والتجنيس .

وقد استخلص تركي رابح « ان جمعية العلماء تعتبر حركة اصلاحية سلفية من جهة ، ولكنها من جهة اخرى تعتبر حركة قومية، تعارض كل سياسة تنادي باندماج الجزائر في فرنسا، او تجنيسها بجنسيتها، وتطالب للجزائر بالمحافظة على صبغتها الاسلامية والعربية . كما كانت تناضل . . . في سبيل . . . تحرير الوطن وضم الجزائر الى الاسرة العربية الكبرى »[٧٨] ، ولكن الحركة التي نادت علناً باستقلال الجزائر ، وكانت تتصف بطابع اكثر قومية وعلمانية هي حركة « نجم شمال افريقيا » ، التي انبثقت من الشعب وتكونت في الاساس من العمال الجزائريين العاملين في فرنسا[٧٩] .

وعلى صعيد فلسفي ، رأى بن باديس ان صلاح المجتمع متوقف على صلاح الفرد ، فأكد على ان الفرد هو اساس المجتمع وعني بتهذيب الفرد المسلم ، منطلقا من المقولة السلفية ، ان المجتمع الاسلامي مريض وانه في حاجة ماسة الى العلاج الذي لا يكون الا بالرجوع الى القرآن . وهنا رأى ان يميز بين الاسلام « الذاتي » ، اي المبني على التفكير والبحث والتأمل ، والاسلام « الوراثي » ، المبني على التقليد والجمود .

ولكن الفكرة القومية كانت قد بدأت تسيطر في المغرب ايضا ، كما يظهر من سيطرة حزب الشعب الجزائري ومن ثم جبهة التحرير . كذلك خلف الحبيب بورقيبة عبد العزيز الثعالبي في زعامة حزب الدستور (نشأ الثعالبي نشأة تقليدية وتأثر بمحمد عبده) .

وتظهر الحقيقة ذاتها من خلال استعراض فكر علال الفاسي الذي اراد حصول تغيير في « عقليتنا » و « ذهنيتنا » وذلك كي « نستطيع ان نعالج مشاكلنا وفقا لما يقتضيه هذا العصر » واقترح ، على وجه التحديد ، ان نعمل « على تغيير عاداتنا ولنأخذ انفسنا تدريجيا بالتفكر في الحوادث قبل حدوثها ، وفي المشاكل قبل عروضها ، ولنتخلى عن عادة الارتجال التي تهددنا بالعقم وبالتبلد ، ولتكن لنا من ارادتنا وصدق عزيمتنا ما نستطيع التغلب به على شهواتنا . . وان الراحة الحقيقية واللذة الكاملة ليستا الا في النشاط المتواصل والسعي المتوالي والعمل المنظم الذي يخضع لتفكير سابق وتدبير محكم وتنسيق مقدور وقضاء موقوت »[٨٠] . ويجمع علال الفاسي

---

(٧٧) تركي رابح ، الشيخ عبد الحميد بن باديس : فلسفته وجهوده في التربية والتعليم ١٩٠٠-١٩٤٠ ، رائد الاصلاح والتربية في الجزائر، ط ٣ (الجزائر : الشركة الوطنية للنشر، ١٩٨١)، ص ٦٩ .

(٧٨) المصدر نفسه، ص٧٥ .

(٧٩) ولد بن باديس سنة ١٨٨٩ في قسنطينة ، وكان والده من اعيان هذه المدينة ، وكان يفخر بأحد جدود اسرته « المعز لدين الله بن باديس» الذي عمل على انفصال المغرب عن الخلافة الفاطمية وحارب الشيعة وحمل الناس على اعتناق المذهب المالكي السني . وقد تأثر خاصة بمحمد عبده وكانت له مراسلات مع رشيد رضا .

(٨٠) علال الفاسي، النقد الذاتي (بيروت : دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع ، ١٩٦٦) ، ص ٢٠ و٤٠ .

في تفكيره بين « الارستقراطية » و « الليبرالية » ، فقد جاء في مقالة له بعنوان « ارستقراطية التفكير » أن « الفكر الصحيح الذي تحتاجه الامة ويمكنه ان ينقذها من مصائبها ، ليس هو تفكير الشارع . . ولكنه فكر الطبقة المتنورة » . وهو يرفض تفكير الشارع لتغلغله « في الدين ، فيمزجه بالخرافة ويملؤه بالطفيليات »[81] . اذاً ، ان « تكوين النخبة المفكرة في الامة ضروري لتعليم الجمهور عادة التفكير الضرورية للرفع من شأنه »[82] . انه يرفض فورة « الاجواء الغيبية » ويدعو لسيطرة « العقل » الذي هو سبيل نهوض الامة وتحريرها . وفيما ترزح الاجواء الغيبية في المغرب ، يرى علال الفاسي « ان المذهب العقلي انتصر في العالم انتصاراً لا مثيل له ، وذلك بفضل الجهود التي بذلها رسل الفكر والتحرير والتضحيات التي قدموها في سبيل مثلهم »[83] .

ويرفض الفاسي الازدواجية او انقسام المجتمع الى « فريقين : واحد يرى ان كل ما فعله القدماء او فكروا فيه هو الصحيح . . . وآخرون طغت عليهم رغبتهم في الجدة والابتكار ، فاصبحوا يؤمنون بان كل ما نقل من الماضي يجب ان ينقرض . . . وهكذا تكونت . . فكرة المحافظة . . وفكرة العصرية . . . والحقيقة ان عند الفريقين خطأ شنيعا في نقطة البداية للتفكير ، ذلك ان المحافظة لا تعني ابدا ان لا يفعل الانسان الا ما كان عتيقا باليا كما ان العصرية لا تعني دائما ان ينبذ المرء كل ما لم يكن جديد الوضع او حديث الابتكار »[84] .

بدلا من المحافظة والعصرية ، يدعو الفاسي للمعاصرة التي تذهب الى ان الامة ليس من الضروري « ان تظل . . على نفس صورة الماضي ، بل يجب ان يكون تحولها في دائرة وجودها السابق وعلى اساس منهجية تقدمية تفتح لها آفاق السمو دون ان تحوّل وجهتها او تشوه كنهها » . ولهذه المنهجية التي تمثل الفكر الصحيح اربعة شروط في رأي الفاسي هي (١) ان « يكون مساعدا على بقاء هذه الامة ومتابعة سيرها الى الامام » ؛ (٢) « وان يستجيب لحاجات الامة ورغباتها ، لان الغاية من كل حركة وطنية هي تحقيق الامال التي تختلج بافكار الشعب والتي يعبر احيانا عنها ويترجمها في الغالب رجال الاصلاح ودعاة العمل » ؛ (٣) وان يتمسك بالتقدمية ، «فكل فكرة لا تعمل على توجيه الامة صوب التطور والتقدم الى الامام هي فكرة عقيمة يجب رفضها ومحاربتها » ؛ (٤) وأن يكون شاملا ، « اي ان تكون الفكرة مراعية ما يصلح كل جانب الحياة في البلاد ويساعدها على التقدم . . ان سعة الافق هي الاساس الضروري للحصول على المرونة العقلية »[85] .

٢ ـ تفاعل التيارين الليبرالي والتقدمي

تميزت العلاقة بين التيار الليبرالي والتيار التقدمي في هذه المرحلة عنها من تلك التي لاحظناها بينه وبين التيار الديني . فبدل الصراع الذي ساد العلاقة بين هذين الاخيرين نلاحظ نوعا من

---

(٨١) المصدر نفسه، ص ٤٦ ـ ٤٧ .
(٨٢) المصدر نفسه، ص ٤٩ .
(٨٣) المصدر نفسه ، ص ٦١ .
(٨٤) المصدر نفسه ، ص ٩٤ .
(٨٥) المصدر نفسه ، ص ١٠٠ـ ١٠٤ .

التفاعل الايجابي قام بين الاولين عبر عن نفسه في اتجاهين رئيسيين في الفكر العربي المعاصر : الاتجاه القومي والاتجاه الاشتراكي .

أ ـ الاتجاه القومي

وساد الفكر القومي في الهلال الخصيب متحرراً من الاتجاه الديني بتأثير انهيار الخلافة العثمانية وسعة انتشار التيار الليبرالي والتيار التقدمي في اوساط المفكرين خاصة . وكانت الليبرالية والتقدمية قد بدأتا بالظهور في مراحل النهضة الاولى كما سبق واوضحنا في قسم سابق من هذا الفصل .

ويبدو الاتجاه القومي العلماني الليبرالي واضحا في حال استعراض الاحزاب والحركات السياسية التي ظهرت في هذا الوقت (مثل جماعة الاهالي في العراق والحزب السوري القومي الاجتماعي وعصبة العمل القومي) او استعراض افكار عدد من المفكرين من امثال امين الريحاني وانطون سعادة وساطع الحصري وقسطنطين زريق وغيرهم .

شكل امين الريحاني (١٨٧٦ ـ ١٩٤٠) صلة الوصل مع المرحلة التأسيسية ، وقد كتب في المرحلتين حول القومية ومضامينها الجديدة . وفي كل ما كتب عبّر الريحاني عن مشاعره القومية (او عن ولعه بوطنه ولغته) اكثر مما حاول ان يقدم نظرية منهجية . رأى ان بلية الوطن هي في الاكليروس واصحاب الوجاهة والاستعمار وغيرهم ممن يعملون بحس طائفي تجاه تجزئة البلاد دويلات مفتعلة ، مما أدى للانتقال من عبودية الخلافة العثمانية الى عبودية الانتداب الاوروبي .

اذا ما تتبعنا فكر الريحاني القومي من خلال كتاباته (وقد وضعت كتاباته القومية بمجلدين بعنوان **القوميات**) ، نجد انه لم يهتم ببلورة مفهومه للامة ، فكان يقول بالامة السورية والامة العربية والامة اللبنانية في الوقت نفسه (وقد ورد بعض هذه التسميات احيانا في مقالة واحدة) . ولكنه من الواضح انه كان حتى ١٩٢٨ يؤمن بالوحدة السورية ، واصبح بعد هذا التاريخ يقول بالعروبة انما بمعنى وحدة الهلال الخصيب والجزيرة العربية دون مصر والمغرب العربي ، ودون ان يتخلى عن مقولة الوطن السوري .

قال في كتابه بـ « الذات السنورية » ، و « التربة السورية » ، و « الوطن السوري » و«الامة السورية»، و « القومية السورية » ، وتوجه في خطاب القاه في بلدة برمانا في جبل لبنان سنة ١٩١٠ الى الشعب بقوله « نحن السوريين »[٨٦] . وقال اثر الحرب العالمية الاولى ـ كما اشرنا في القسم الاول ـ « فينا اليوم فريقان ، بل حزبان ، حزب رسم دائرة صغيرة وقال : هذي هي بلادنا ، هذي هي دائرتنا . وكل من كان على غير مذهبنا هو خارج الدائرة . وحزب رسم دائرة كبيرة حول الدائرة الصغيرة وقال : هذي

---

(٨٦) امين الريحاني ، **القوميات** ، ٢ ج (بيروت : دار الريحاني للطباعة والنشر، ١٩٥٦) ، انظر خاصة : ج ١ ، ص ٣١ ، ٣٣ ، ٦٤ ، ٦٧ ، ٨٩ ـ ٩٢ ، ١١١ ، ١٢٩ ، ١٣١ ، ١٤٥ ـ ١٤٩ ، ١٥٢ ، ١٥٧ ، ١٦٥ ، و٢١٠ ـ ٢١٢ ، و ج٢، ص ٨ ـ ١٠ و ١٥٥ .

هي بلادنا ، وهذي دائرتنا تضم دائرتكم وتصونها . . . الدائرة الاولى لبنان ، الثانية سوريا . الاولى رمز لمبدأ النهضة اللبنانية ، والثانية رمز لمبدأ الوحدة السورية . . . المبدأ الاول مبني على الفكرة الطائفية . . . والمبدأ الثاني مبني على الفكرة الاجتماعية السديدة ان لا حياة للشعوب المستضعفة الا بالاتحاد . . . ولذلك نقول ان الفكرة اللبنانية ، بل الفكرة القومية الطائفية ، هي فكرة عتيقة عقيمة . هي لو عمل بها اليوم ، ضربة قاضية علينا . فقد كانت سبب تقهقرنا وبلائنا في الماضي ، وستكون اذا سادتنا ، سبب بلائنا في المستقبل »[٨٧] .

ويقول في مقالة له حول التطور والاستقلال ، « انا سوري اولا ، ولبناني ثانيا ، وماروني بعد ذلك . انا سوري انشد الوحدة السورية ، القومية الجغرافية السياسية . انا سوري مسقط رأسي لبنان ، واحترم مصدر لغتي العرب . . . انا سوري لا ينسى نهضة العرب على الاتراك . . . انا سوري يود ان يرى في سوريا حكومة دستورية لا مركزية عمودها الوحدة القومية الجغرافية واساسها العدل والمساواة بالحقوق والواجبات . انا سوري لبناني اعتقد بفصل الدين عن السياسة ، لاني مدرك ان حجر العثرة في سبيل الوحدة القومية انما هو التحزب الديني »[٨٨] .

وفي سنة ١٩٢٨ القى الريحاني خطبة في دمشق بعنوان روح العروبة قال فيها بمفهوم « الامة العربية » واعلن انه من « دعاة الوحدة السورية اللبنانية » كما تحدث في خطبة بعنوان « تحت السلاح » عن « الامتين السورية واللبنانية » ، وعن « الامة اللبنانية » التي « القت في يد الانتداب زمامها » ، وعن « جمهورية واحدة هي الجمهورية السورية اللبنانية » ، واقترح على زعماء سوريا المسلمين تأسيس جمهورية سورية ، وأن يكون رئيسها الاول مسيحيا ليبطلوا مبررات الانتداب .

وفي رسالة كتبها الريحاني سنة ١٩٣٤ جوابا عن رسالة وجهها اليه فريق من الشباب العروبي قال ان « الوحدة العربية ممكنة بل هي محققة ، ان لم يكن اليوم فغدا ، بعد سنة او بعد خمسين سنة » وان الاتحاد الممكن في البدء « هو الجزئي اللامركزي ، لان الحكومات الحاضرة العربية . . . لا يمكنها ان تتنازل عن حقوق السيادة الاقليمية كلها » ، وهو اتحاد « لا يتم . . . الا تدريجياً » ، وأن « العقبات في سبيل الوحدة هي من الخارج ومن الداخل » ، وانه من الصعب التغلب على العقبات الخارجية « بالتفاهم مع الدول المسيطرة (اي انكلترا وفرنسا) ، لأن الحق في نظرها . . . ما يزال للقوة . وسياسة التعاونْ بين الضعيف والقوي لا تفيد الضعيف كثيراً »[٨٩] .

وتشمل الوحدة العربية في نظر امين الريحاني « وحدتها الطبيعية التاريخية القومية : فننضم كلنا ، اللبناني والسوري والفلسطيني والعراقي والنجدي والحجازي واليمني . . . كيف لا ، والبلاد كلها ، من حلب الى عدن ومن العريش الى خانقين ، كلها عربية »[٩٠] . ويحدد في مقالة له بعنوان فلسطين نطاق الوحدة العربية بكلام مشابه ، « اني لعربي الدم والقومية ، عربي الحس والنزعة ، عربي القلب والروح ، كما اني عربي

(٨٧) المصدر نفسه، ج ١ ، ص ١٤٥ - ١٤٧ .
(٨٨) المصدر نفسه ، ص ١٥٢ .
(٨٩) المصدر نفسه ، ص ٨٦ - ٨٧ .
(٩٠) المصدر نفسه، ص ١١٢ .

اللسان . وليس في البلاد العربية كلها ، من حلب الى عدن ومن القدس الى بغداد ما هو اقدس عندي من الفكرة الوطنية »[٩١] .

والعروبة عنده « قبل الاسلام وقبل المسيحية . . . وليدرك ذلك المسيحيون وليدركه المسلمون . العروبة قبل كل شيء وفوق كل شيء . . . ان كل طائفة عندنا وطن قائم بنفسه . فالسنة والشيعة في العراق والمارونية واخواتها في لبنان والوهابية في نجد والزيدية في اليمن ، انما كلها من هذا القبيل واحدة . كلها تقدم مصالحها على المصلحة الوطنية الكبرى . . . لذلك اقول بالخروج من الفكرة الطائفية الى الفكرة القومية »[٩٢] .

وفي المشرق العربي ايضا كتب انطون سعادة (١٩٠٤ ـ ١٩٤٩) اول كتاب منهجي حول مفهومي الامة والقومية بعنوان **نشوء الامم** (١٩٣٦) ، كما كتب قسطنطين زريق مجموعة من المقالات بعنوان **الوعي القومي** (١٩٣٩) ، وكتب ساطع الحصري في الاربعينات والخمسينات عدة مقالات وكُتُبٍ حول العروبة والقومية العربية ، وكانت افكاره هذه تعود الى مرحلة ما بين الحربين العالميتين وان تم نشرها في تاريخ لاحق .

كان هاجس سعادة ان يؤسس لاحداث نهضة شاملة واقامة نظام جديد يتجاوز التجزئة الاجتماعية والتخبط الفكري والنزعات الفردية والفوضوية السائدة في المجتمع السوري . وقد ردّ سعادة حالة التخلف واستمراره الى فقدان الوعي القومي وزوال سيادة الامة على مصيرها ، فاهتم بالدرجة الاولى بتوضيح هوية المجتمع القومية عن طريق البحث في كيفية نشوء الامم ، باعتبار واقع الانسانية واقع قوميات مختلفة ، نشأت عبر التاريخ نتيجة للتفاعل الاجتماعي في بيئات متنوعة ، وبتقديم نظرية شاملة جديدة للحياة والكون في عملية التغيير الاجتماعي تكون قاعدة لخلق نظام جديد يحل محل النظام القديم المتخلف .

فهم انطون سعادة الامة على انها مجتمع اتم ، تكوّن لديه عبر التاريخ وعي بهويته واحساس بمصيره الواحد . وبناء على هذا التعريف اعتبر ان سورية (او الهلال الخصيب) تشكل امة عربية واحدة يجب ان تتوحد ثم تقيم مع المجتمعات العربية الاخرى (الجزيرة العربية ، ووادي النيل ، والمغرب) جبهة عربية تكون سدا منيعا في وجه اية سيطرة خارجية .

وتتحقق الوحدة الاجتماعية بتجاوز الولاءات الطائفية والعائلية والعشائرية والمحلية عن طريق الولاء القومي وفصل الدين عن الدولة ، وبحل التناقضات الداخلية عن طريق الغاء الاقطاع وجعل الملكية في المجتمع بديلا لنظام « الرأسمال الفردي الحر » الذي « كوّن رأسمالية مرهقة ساحقة وطبقتين مضغوطتين مسحوقتين : طبقة مسحوقة نفسيا هي الطبقة الوسطى ، وطبقة مسحوقة ماديا هي الطبقة السفلى»[٩٣] .

---

(٩١) المصدر نفسه ، ص ١٤٧ .

(٩٣) عادل ضاهر ، المجتمع والانسان : دراسات في **فلسفة انطون سعادة الاجتماعية** (بيروت : منشورات مواقف، ١٩٨٠)، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٦ .

وفي رأي سعادة ان الولاءات التقليدية والتناقضات الداخلية ، التي تعترض وحدة المجتمع تتصل بتلك التناقضات الخارجية في شبكة علاقات الامم القوية بالامم الضعيفة ، فيقول ، « كما تكونت ضمن المجتمع الواحد الطبقات والنظام الطبقي بعامل الثورة الصناعية ، كذلك تكونت بذلك العامل عينه ، الطبقات الاممية والنظام الطبقي الانترنسيوني الذي يضع طبقة من الامم الاستعمارية . . . فوق طبقة من الامم المتوسطة ، وطبقة الامم المنحطة او المضغوطة ، المحرومة »(٩٤) .

هذه خلاصة للفكر القومي الذي سيطر في البلاد العربية (خاصة في مصر والمشرق العربي) بين الحربين العالميتين . ولم يتمكن هذا الفكر الوطني في معظم الحالات ان يتطور في هذه المرحلة باتجاه مزيد من التقدمية الاشتراكية ، بسبب اولويات الصراع في سبيل الاستقلال وسيطرة البرجوازية على حركات التحرر القومي .

ب ـ الاتجاه الاشتراكي

كما سيطر الفكر القومي على فكرة الخلافة الدينية ، فانه سيطر ايضا على الفكر التقدمي الاشتراكي الذي ضعف في هذه المرحلة تحت ضغط الرغبة في تجنب التناقضات الداخلية ورص الصف في مواجهة المستعمر ، واستيلاء البرجوازية على الحركة الوطنية . وقد تنبه بعض المفكرين القوميين والليبراليين انفسهم في بعض الاحيان الى ان التحرر السياسي لا يكون بدون التحرر الاجتماعي . هذا ما حصل تماما ضمن بعض اجنحة حزب الوفد الذي لم يظهر اهتماما بالمشكلات الاجتماعية الا بعد نيل الاستقلال عام ١٩٣٦ . فبدأ بعد ذلك يتكلم بلسان بعض مفكريه مثل مكرم عبيد عن « الاستعمار المصري » وعن « الكارثة الاقتصادية التي يعانيها فلاحونا وعمالنا الذين يتكون منهم مجموع الشعب » . قال في هذه الخطبة في مجلس النواب ، « ما الذي يكسبه الفلاح المصري من الاستقلال ؟ فلنقلها اذن قولة صريحة يا حضرات النواب ، فقد عملنا لتخليص المصري من الاستعمار الاجنبي ، وقد بقي علينا ان نخلّص المصري من الاستعمار المصري »(٩٥) .

بل ان اصحاب الاشتراكية انفسهم لم يذهبوا بالاشتراكية في هذه المرحلة ابعد مما ذهب بها شبلي الشميل وفرح انطون في المرحلة التأسيسية السابقة . في الوقت الذي انصرف بعضهم للتنظيم وتأسيس الاحزاب الاشتراكية دون مزيد من بلورة النظرية الاشتراكية بضوء التناقضات والتجارب العربية الخاصة ، جنح المنظرون منهم باتجاه تحديد موقف اشتراكي وجل . هذا ما فعله تماما سلامة موسى (١٨٨٧ ـ ١٩٥٨) الذي جمع في فكره بين الاشتراكية الفابية والعلمنة والقومية المصرية وتحرير المرأة والليبرالية الغربية ، متأثرا بيعقوب صروف وشبلي الشميل وفرح انطون ولطفي السيد وبرنارد شو وهـ . ج . ويلز وابسن وكارل ماركس وغيرهم . وبعد ان تعرف الى مفاهيم الاشتراكية والعلمنة والنشوء والارتقاء من شبلي الشميل وفرح انطون ، سافر الى اوروبا عام ١٩٠٨ فاقام سنة في فرنسا واربع سنوات في لندن حيث انضم الى جماعة الفابيين وتعرف الى

---

(٩٤) المصدر نفسه ، ص٢٨٣ ـ ٢٨٤ .

(٩٥) رمضان ، **تطور الحركة الوطنية في مصر من سنة ١٩١٨ الى سنة ١٩٣٦**، ص ٥١٢ ـ ٥١٣ .

اراء برنارد شو وهـ . ج . ويلز، وتعلم من الاول فكرة السوبرمان فنشر اول مقالة له بعنـوان « مقدمة السوبرمان » ونشر اول كتاب بعنوان **نظرية التطور واصل الانسان** (١٩٢٧) .

فيما يتعلق بتوجهه الاشتراكي ، توصل سلامة موسى الى ان مصر « بقعة مضطربة ، متعثرة في انتقالها من الشرق الى الغرب » وان مشكلة الفقر والفجوة بين الباشوات والفلاحين لا تحل بغير الاشتراكية التي تؤدي الى سعادة مصر والعالم بأسره . ولذلك حاول ان يؤسس حزباً اشتراكياً في مطلع ١٩٢٠ مؤكداً في الوقت ذاته على التطور البطيء لا الثورة ، ومن خلال النظام البرلماني الليبرالي والتعليم والتصنيع .

وقد اصر سلامة موسى الذي (نشـأ في اسرة ريفيـة متوسـطة الحال) عـلى التنصل من الاشتراكية العلمية ، وعلى دمج اشتراكيته الفابية بقومية مصرية تبلغ في كثيرا من الاحيان حد الشوفينية ، وبمفاهيم ليبرالية يمجدّ فيها الحضارة الغربية رافضا الحضارة العربية والحضارات الشرقية بشكل عام ، ومتشددا في دعوته الى العقل بدلا من العقيدة الدينية والتقاليد . ويظهر موقف سلامة موسى الاشتراكي الوجل من خلال مقالة نشرها في **الاهرام**[٩٦] قال فيها ان ذلك الوقت ربما كان من اسوأ الاوقات لتأليف الحزب الاشتراكي وتطبيق نظرياته ، وذلك « لاعتبارين : اولهما ان البولشفية الروسية اخفقت اخفاقا يكاد يكون تاما ونشرت على ربوع البلاد الروسية الوية الخراب والدمار . وثانيهما اننا في مأزق سياسي لا ينبغي ان نزيده حراجة بما يمكن ان يتذرع به المعارضون لاستقلالنا في انجلترا من ان في مصر شيوعيين وبولشفيين ، وهذه الفاظ تستطير لب سياسة الانجليز . وقد بحث مزمعو تأليف هذه الجمعية هذين الاعتبارين ، وقر رأيهم على ان التخوف من اقامتها قد يكون عائقا في سبيل المفاوضات الحاضرة او في نشر المبادىء الاشتراكية المعتدلة ، لا محل له . وذلك لأن البولشفية قد صرح كثير من الاشتراكيين بعدم موافقتهم عليها »[٩٧] .

وفي الواقع ان سلامة موسى لم يتنكر للبولشفية فحسب ، بل تنكّر لمبادىء الاشتراكية ذاتها بقوله في المقال ذاته ، « وبديهي ان الغاية القصوى من الاشتراكية هى الغاء الملك الفردي واستبداله بـالملك العمومي ، ولكن دون هذه الغاية مراحل ينبغي ان تقطع » فتسعى الجمعية الاشتراكية اثناءها « بواسطة النشر في اقناع اولي الامر » باجراء الاصلاحات ، فـ « نحن على علم تام بأن علاقة الاجير الزراعي مع الممول المصري هي علاقة انسانية اكثر منها اقتصادية . . . فلهذا السبب لن تقف الجمعية موقف العداء ضد الملاك المصريين ، انما هي بمثابة صديق يدلهم على مصلحتهم ، كما يدل العمال على مصلحتهم ايضاً ، لأن مصلحة الاثنين واحدة »[٩٨] .

وفي مقالة اخرى نشرها سلامة موسى ايضا في **الاهرام**[٩٩] رداً على جريدة **الاجبشيان غازيت** قال فيها ، « ان حملتكم على الحزب الاشتراكي المصري لا مبرر لها . . . كان اول ما فعلناه في القاهرة اننا انكرنا

---

(٩٦) سلامة موسى في: الاهرام، ١٨/٨/ ١٩٢١ .

(٩٧) رمضان ، تطور الحركة الوطنية في مصر من سنة ١٩١٨ الى سنة ١٩٣٦، ص ٥١٩ .

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٥١٩ ـ ٥٢٠ .

(٩٩) سلامة موسى في: الاهرام، ٣١ / ٨ / ١٩٢١ .

البلشفية بكل صراحة وجحدنا مبادئها بلا قيد ولا شرط . . . وقد كنت انا نفسي عضوا في الجمعية الفابية الانجليزية ، وهي جمعية الاشتراكيين المعتدلين في لندن ، وغايتنا ووسائلنا هي غايات هذه الجمعية ووسائلها . . . وسيكون شعارنا التطور والنشوء لا الثورة والانقلاب »[١٠٠] .

ومن منطلق القومية المصرية ، حرّض سلامة موسى بلغة شوفينية ضد السوريين في الوقت الذي تأثر في افكاره واسلوب كتابته بكتاب سوريين من امثال يعقوب صروف وشبلي الشميل وفرح انطوب ونشر في مجلة المقتطف . كتب سلامة موسى مقالة عن الصحافة السورية والصحافة المصرية في سنة ١٩٣٠ قال فيها ، « الصحافة تجارة مثل اي التجارات ، ولكن قيودها اثقل من سائر التجارات . والصحفي المصري يحمل هذه القيود راضيا . . . لانه يراها تتفق ومصلحة وطنه . . . ولكن الصحفي السوري لا يبالي بهذه القيود ، فهو ينشد من هذه التجارة الربح والربح فقط . . . والصحفي السوري . . . . يسير مع كل حزب ، ويمشي وراء الغالب ، وهو لا يشعر بالعار »[١٠١] .

في تعميمه هذا ، قصد سلامة موسى بعض الصحافيين السوريين مثل كريم ثابت الذي ذكره بالاسم ، ولكنه اساء من موقع قومي شوفيني الى بقية المفكرين السوريين في مصر بمن فيهم من اعتبرهم هو بالذات بين معلميه .

ومن منطلق مفاهيمه المصرية القومية رفض سلامة موسى الادب العربي القديم ، بمجمله على انه « لا يعبر عن الانسان والحضارة » . يقول ابراهيم ابراهيم ان نقطة البداية عند سلامة موسى هي ان الشرق متخلف وفاسد ، والغرب هو في الطليعة ، فمع ان الشمس تشرق في الشرق الا ان النور يأتي من الغرب . وقد اعتبر ، مثل طه حسين ، ان مصر هي جزء من الغرب ، ودعا للتزاوج بين المصريين والاوروبيين في سبيل توطيد هذه العلاقة ورفع مستوى الذكاء والجمال[١٠٢] .

انما من ناحية اخرى ، حارب سلامة موسى الاستعمار الغربي واعتبره من اهم عوائق النهضة المصرية ، واتهم بريطانيا بالعمل عمدا للابقاء على التخلف ومنع المصريين من اقامة نظام برلماني والمشاركة في الحياة السياسية . وفي سبيل دعم الديمقراطية ، دعا سلامة موسى للتحرر الاجتماعي فناصر قضية العلمنة والمرأة كما سبق واظهرنا في الفصل السادس .

هذه هي ، اذن ، الاتجاهات الفكرية الرئيسية التي سادت مرحلة النهوض الثانية بين الحربين العالميتين . ومن خلال استعراض هذه الاتجاهات تبين لنا اثر الصراع من اجل الاستقلال بقيادة البرجوازية في سيطرة الاتجاه القومي الليبرالي . الا ان هذه السيطرة لم تكن سيطرة في

---

(١٠٠) رمضان ، تطور الحركة الوطنية في مصر من سنة ١٩١٨ الى سنة ١٩٣٦، ص ٥٢٠ .

(١٠١) النقاش ، عباس العقاد بين اليمين واليسار، ص ٦٧ .

(١٠٢) Ibrahim A. Ibrahim, «Salama Musa: An Essay on Cultural Alienation,» *Middle Eastern Studies*, vol. 15, no. 3 (October 1979), pp. 346-359.

العمق ، فالتقاليد كانت ما تزال راسخة ، والمغرب العربي كان لا يزال يرزح تحت الاستعمار ويعد نفسه لخوض معارك قاسية ، والاستقلال حيث تم لم يؤدِ الى انهاء التبعية والتخلف وانسحاق الشعب ، بل ان مصيراً قاتماً كان ينتظر العرب في ظل تثبيت الدولة بعد الحرب العالمية الثانية ، فانشئت اسرائيل قاعدة ونموذجاً عام ١٩٤٨ ـ ١٩٤٩ على انقاض المجتمع الفلسطيني . وبذلك كانت بداية مرحلة الكارثة رغم الاستقلال الذي حصلت عليه بعض البلدان العربية .

ثالثاً : مرحلة سيطرة البرجوازية الوطنية بعد الاستقلال : الفكر التسويغي والبحث في الكارثة (١٩٤٥-١٩٨٣)

ذكرنا ان الفكر العربي المعاصر انشغلَ في المرحلة التأسيسية بتشخيص العلل او الضعف العام والخلل والانحطاط ، وبَحَثَ في الحلول متوصلاً على الاغلب الى ضرورة الاصلاح الديني ، وانه ركّز اهتمامه في مرحلة الكفاح في سبيل الاستقلال بين الحربين العالميتين على مسألة الهوية القومية والثقافية وبناء المؤسسات على قواعد جديدة .

واذا ما تمعنا بتطور الفكر العربي بعد الحرب العالمية الثانية نجد انه انكفأ على نفسه مرة اخرى وتأمل بخيبة امل مريرة في جدوى الاستقلال الذي لم يحقق الامال المرجوة والمؤسسات التي اقامها لتخدمه فتحولت الى قوة ضده ، واما انه ارتبط بالدولة التي توسعت وتركزت ووظفت المثقفين . جاء الاستقلال ليثبّت التجزئة والهويات المحلية واستقرار الدولة بدل ان يسير باتجاه الوحدة . وتبين ان الاستعمار لا يزال مسيطراً في المغرب العربي وانه يحكم مصر والمشرق العربي رغم الاستقلال وبواسطة الطبقات العربية الحاكمة . كذلك اتضح ان المؤسسات شبه الديمقراطية بمجالسها الشعبية ودساتيرها وشعاراتها وممارساتها هزيلة مزيفة مغلقة فلم تتغير فيها طبائع الاستبداد ولم تُحدّ من سيطرة الاقطاعيين وحكم العائلات التقليدية .

وتعمق الاحساس بخيبة الامل خاصة بعد اقامة اسرائيل على انقاض الشعب الفلسطيني العربي عام١٩٤٨ ـ ١٩٤٩ ،فتحول الفكر في تياره النقدي ،على عكس التيار التسويغي ،الى البحث في طبيعة النكبة او الكارثة كما لو عاد الى بدء النهضة حين انشغل بتشخيص العلل . انصدم الوطن العربي حتى الانذهال عندما اندحرت الاقطار العربية في مواجهتها مع القوى الصهيونية ، وتوجه هذا الفكر النقدي الى معرفة اسباب النكبة وكيفية الخروج منها .

وخفف من حدة الاحساس بالنكبة حدوث اول انقلاب عسكري في سوريا عام ١٩٤٩ ، فقبض على مخيلة الناس لفترة وجيزة ، ثم حدث انقلاب الضباط الاحرار في مصر في ٢٣ تموز / يوليو ١٩٥٢ ، فاعاد الثقة تدريجيا وبلغ قمة شعبيته عام ١٩٥٦ ثم عاد يضعف تدريجياً حتى انهار

١٩٦٧ في حرب خاطفة صدمت الوطن العربي كله صدمة مروعة فاقت في آثارها المعنوية انهزام ١٩٤٨ ـ ١٩٤٩ .

استمر الفكر القومي مسيطراً في الخمسينات واستمد قوة هائلة من ثورة ٢٣ تموز / يوليو ١٩٥٢ ثم ثورة الجزائر ١٩٥٤ ـ ١٩٦١ وانقلاب العراق عام ١٩٥٨ ووحدة مصر وسوريا عام ١٩٥٨ ـ ١٩٦١ .

وفي مناخ تفتح الامل من جديد وقيام بحث ادق في اسباب ضعف المجتمع العربي ، توصل الفكر القومي الى ادراك اهمية التناقضات الاجتماعية الداخلية ، فأُدخلت الافكار الاشتراكية في صميم الايديولوجية القومية وازدهرت مقولات الاشتراكية العربية التي سبق ان وصفنا نشوءها ومضامينها وممارساتها في الفصل الثامن .

ولكن الاحساس بالخيبة عاد يتسرب في الستينات حتى بلغ ذروته اثر حرب الخامس من حزيران / يونيو عام ١٩٦٧ ، وعاد الفكر العربي مرة اخرى يبحث ، انطلاقا من احساس عميق بهول المأساة ، باسباب الكارثة مشكلا بديلا للفكر التسويغي المرتبط بالسلطة .

هنا ايضا تنوعت التيارات بين تسويغية وليبرالية وسلفية وتقدمية فتنوعت التشخيصات والعلاجات ، ولكن ظهور المقاومة الفلسطينية ادّى في البدء الى شيء من الاجماع الشعبي والالتفاف حولها على انها نواة التحرير والثورة العربية . ومن هذه الناحية يمكن تشبيه ظهورها واثرها في الرأي العام العربي بقيام ثورة ٢٣ تموز / يوليو ١٩٥٢ ، وان اعتبرت بعد ١٩٦٧ بديلا كما سنظهر فيما بعد .

١ ـ التيار الليبرالي

على الصعيد الفكري ، وفي اطار البحث حول اسباب الكارثة وكيفية الخروج منها ، عاد قسطنطين زريق(١٩٠٩) الى كتابه **معنى النكبة** الذي وضعه بعد قيام اسرائيل وتشرد الشعب الفلسطيني عام ١٩٤٨ ـ ١٩٤٩ ، واخرج تتمة له بعنوان **معنى النكبة مجددا** ، داعيا مرة اخرى للاخذ بالعلم والعقلانية في اقامة المجتمع العربي الجديد . يقول زريق في كتابه الجديد ـ التتمة ،

« في ربيع عام ١٩٤٨ نشبت المعركة الاولى بين جيوش الدول العربية والقوى الاسرائيلية ، فحدثت الكارثة التي أدت الى الهدنة والى قبول اسرائيل في الامم المتحدة . واليوم ، بعد تسعة عشر عاما ، نشبت المعركة الثانية ، فلم تكن الكارثة الجديدة اخف هولا من الاولى ، ولن تكون نتائجها المرتقبة اقل وطأة على الشعوب العربية ، بل انها ونتائجها تبدو اضخم وأوخم »[١٠٣] .

---

(١٠٣) قسطنطين زريق، **معنى النكبة مجدداً** (بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٦٧) ، ص ٧ .

حاول زريق في الكتابين استنطاق الاحداث واستخراج العبر مشيرا الى وجود اسباب قريبة وبعيدة ، مما يقتضي ان تكون المعالجة ايضا قريبة وبعيدة . وفي مختلف تحليلاته واقتراحاته اراد زريق ان يوضح المفاهيم والقواعد الضرورية لاقامة حياة عربية جديدة منطلقاً من السؤال الاساسي التالي : كيف يمكننا ان نقلب المجتمع العربي قلبا جذريا وسريعا من مجتمع انفعالي توهمي ميثولوجي شعري الى مجتمع فعلي تحقيقي عقلاني علمي ؟(١٠٤)

وفي محاولة منه للاجابة عن هذا السؤال تصدّى زريق الى وجهين من وجوه النكبة : التخلف العلمي والضعف النضالي . فيما يتعلق بالتخلف العلمي ، ردّ زريق جذور النكبة الى واقع المجتمع العربي الحضاري ، أي الى الفارق الحضاري بينه وبين المجتمع الاسرائيلي « وهو فارق في الاخذ بالحضارة الحديثة ، اي في مجال العلم والعقلانية الذي تتميز به هذه الحضارة »(١٠٥) ، باعتبار ان العلم هو مصدر القوة الحربية والقوة الاقتصادية والقدرة السياسية لانه « في جوهره اسلوب تفكير ، ونظام وحياة »(١٠٦) . وبذلك تكون مهمة العرب الاساسية ان يجعلوا من المجتمع العربي مجتمعا علميا .

وفيما يتعلق بالضعف النضالي ، اعتبر زريق ان التخلف العلمي لا يكفي لتفسير النكبة . فهذه شعوب ـ كالشعب الجزائري والشعب الفيتنامي ـ تمكنت من ان تناضل وتثور على اعدائها رغم الفارق الكبير في التفوق العلمي .

ويعود ذلك الى « الروح المعنوية العالية ، والشدة النضالية في المقاومة والكفاح » التي بدت عند الجزائريين والفيتناميين « ولم يبدأ مثلها عندنا »(١٠٧) .

ويرى زريق ان الروح النضالية « تنبعث من مصادر متعددة في النفس . . . . ومن هذه المصادر وضوح الغاية » . وينسب زريق عدم وضوح الغاية الى الانقسام الى « قوميين » و« اشتراكيين » و« تحرريين » و« رجعيين » و« انقلابيين » و« تطوريين » و« مناضلين » و« انهزاميين »(١٠٨) .

وفي هذا المجال كان زريق قد ذكر ان البلاد العربية شهدت منذ فجر النهضة ثلاث دعوات رئيسية متتابعة : الدعوة الاستقلالية ، والدعوة القومية ، والدعوة الاشتراكية .

وفي تقييمه لهذه الدعوات ، يرى زريق ان الدعوة الاستقلالية نجحت نجاحا نسبيا كما يستدل من اثار الحكم الاجنبي الذي لا يزال قائما . ومنيت الدعوة القومية بعدة خسائر وانتكاسات بسبب اختلاف الحكام العرب وغياب خطة واحدة . ويعتبر زريق اضافة الى ذلك ان انتكاس الدعوة القومية يعود الى سببين بارزين : الاول هو تعرضها لدعوة اخرى نشرت فيها الانقسام وقصد بذلك الدعوة الاشتراكية ، فتغلب النزاع الطبقي على وحدة الامة ولم يعد ممكناً « جمع الصف

---

(١٠٤) المصدر نفسه ، ص ١٧ .
(١٠٥) المصدر نفسه ، ص ١٤ .
(١٠٦) المصدر نفسه ، ص ١٧ .
(١٠٧) المصدر نفسه ، ص ٦٢ .
(١٠٨) المصدر نفسه ، ص ٦٢ ـ ٦٣ .

العربي » . اما السبب الثاني فهو عجز الدعوة القومية نفسها عن التحديث الذي يتيح « للولاء القومي ان يتغلب على الولاءات الاخرى وان يصهرها في ولاء شامل »[109] . اما السبب الرئيسي وراء هذين السببين فهو في رأيه محدودية التطور العقلاني والعلمي والتقني .

ويرى زريق ان الشيء ذاته ينطبق على الدعوة الاشتراكية ، فقد اهتمت بازالة الفروقات الطبقية دون ان تهتم جديا باقتباس العلم والتصنيع فظل « الجانب التوزيعي الطبقي من الدعوة . . . غالبا على الجانب العلمي الانتاجي التصنيعي »[110] .

ويخرج زريق من مجمل تقييمه الى النتيجة المرتقبة وهي « ان الدعوة التي يجب ان تتقدم على كل دعوة اخرى . . . هي الدعوة الى العلم الحديث »[111] .

في رأينا ان هذا التحليل تحليل ليبرالي مثالي على الاقل لاسباب ثلاثة : اولا ، اهماله البحث في التناقضات الاجتماعية الداخلية والتناقضات الخارجية مما يساعدنا على معرفة اسباب عدم اخذ الطبقات الحاكمة بالعلم الحديث والتخطيط وتنمية الكفاءات وحشدها . ثانيا ، انطلاقه من مقولة حصول التغيير في العقلية قبل حصوله في النظام العام والبنى والمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية . ثالثا ، افتراضه ان النخبة هي التي تقوم بمهمة التغيير .

ولم يتجاوز زريق هذه الاسباب التي تجعل فكره فكراً ليبرالياً مثالياً في كتابه **نحن والمستقبل** ، فقد دعا مرة اخرى لقيام عقلية مستقبلية عقلانية دون ان يبحث في البنى الاجتماعية التي تمنع ظهورها وتؤدي ، على العكس ، الى ظهور عقلية سلفية غيبية . اكتفى زريق بتحديد العقلية المستقبلية ، فقال انها تقوم على عدة اركان ، من بين اهمها : الموضوعية والواقعية ، والانتهاج العلمي ، والالتزام الخلقي . وبين خصائص هذه العقلية المستقبلية : الارتياد والتخطيط ، والتساؤل والنقد ، والشمول والتعاون ، والتجديد والابداع .

وفي رأي زريق ان العقلية المستقبلية لا تتنكر لتراث الماضي ، بل تحرص عليه لان العقلية « التي تحرص على جوهر التراث . . هي المؤهلة بالفعل للحفاظ على الاصالة ورعايتها وتنميتها والافادة منها خير افادة في تحقيق الذات وفي الانجاز والابداع »[112] . ان مهمة تجاوز التخلف ، بما فيه التخلف السياسي ، تقتضي قيام « قدرة ذاتية » في المجتمع العربي . ولهذه القدرة الذاتية ، في رأي زريق وجوه اربعة هي : « قدرة العقل المتمثلة بالعلم ، وقدرة النفس او القدرة الخلقية الناتجة عن عمق الايمان والسيطرة على الشهوات والاطماع والاقبال على البذل والتضحية والتعاون والمشاركة في سبيل المثل العليا التي يطمح المجتمع الى تحقيقها ، وقدرة المجتمع على رد العدوان عليه وعلى التحرر من الظلم النازل به ، وقدرة المجتمع على تكوين بنيته الوطنية المتماسكة المتعاطفة »[113] .

---

(١٠٩) المصدر نفسه ، ص ٣٠ .

(١١٠) المصدر نفسه ، ص ٣٣ .

(١١١) المصدر نفسه ، ص ٣٣ .

(١١٢) قسطنطين زريق **نحن والمستقبل**(بيروت : دار العلم للملايين، ١٩٧٧) ، ص ٢١١- ٢١٢ .

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٧- ٢٣٤ .

٢ ـ التيار الديني

وكما اهتم التيار الليبرالي في معرفة اسباب النكبة والخروج منها ، كذلك اهتم التيار السلفي الديني كما ظهر ، مثلا ، في المغرب العربي .

استمر التيار السلفي في المغرب وعبرت عنه اصوات عدة ، منها صوت الكاتب الجزائري مالك بن نبي الذي تابع تراث الافغاني ـ عبده ـ رضا في تلك المحاولة اليائسة الى « ايقاظ الامة الاسلامية من سباتها العميق » الى نهضة جديدة ، وردد افكار ابن باديس الذي رأس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في الثلاثينات كما سبق وذكرنا باعتبار ان « معجزة البعث» تدفقت من كلماته فكانت « ساعة اليقظة ، وبدأ الشعب الجزائري المخدر يتحرك »[١١٤] .

ردد مالك بن نبي هذا الصدى بعد الحرب العالمية الثانية معلنا ان التغيير يحدث عن طريق الكلمة المقدسة او الفكرة الدينية التي توّجه التاريخ « بعملها المباشر في صياغة النفوس التي تحرك التاريخ بما يختلج فيها » فتقوم بدورها « في تكوين وتطوير الواقع الاجتماعي . . . بقدر ما تكون متمسكة بقيمتها الغيبية . . . اي بقدر ما تكون معبرة عن نظرتنا الى ما بعد الاشياء الارضية »[١١٥] .

انطلاقا من هذه السلفية المثالية ، يعلن لنا بن نبي « ان الكلمة لمن روح القدس »وانها«تساهم الى حد بعيد في خلق الظاهرة الاجتماعية . . . وتغير الاوضاع العالمية »[١١٦] . ويعود بنا الى الماضي السحيق حين « كانت البطولات تتمثل في جرأة فرد ، لا في ثورة شعب ، وفي قوة رجل ، لا في تكاتف مجتمع »[١١٧] .

ورغم الفارق الهائل في المنطلقات بين الفكرة الدينية التي تؤكد ان « الحضارة لا تنبعث . . . الا بالعقيدة الدينية . . . ولا تظهر في امة من الامم الا في صورة وحي يهبط من السماء »[١١٨] . والفكرة الليبرالية التي تؤكد على العقلانية والعلم وفصل الدين عن الدولة ، فأنهما يلتقيان في تأكيدهما على « ان جوهر المسألة هو مشكلتنا العقلية »[١١٩] كما يقول بن نبي ، فيصبح الصراع في أساسه صراعاً حضاريا فكريا . ومن هنا تمسك بن نبي ببعض المفاهيم الليبرالية فيقول ، « من هنا يأتي عقمنا الاجتماعي ، فنحن حالمون ، ينقصنا المنطق العملي »[١٢٠] ، وان القضية منوطة « بتخطيط ثقافة شاملة . . . . حتى يتم للأنفس استقرارها »[١٢١] .

---

(١١٤) مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ترجمة عبد الصبور شاهين وعمر كامل مسقاوي، ط ٣ (بيروت : دار الفكر ، ١٩٦٩)، ص ٣٠ .

(١١٥) المصدر نفسه، ص١٤ـ ١٥ .

(١١٦) المصدر نفسه ، ص ٢٧ .

(١١٧) المصدر نفسه ، ص ٢٩ .

(١١٨) المصدر نفسه ، ص ٧٥ .

(١١٩) المصدر نفسه ، ص ٥١ .

(١٢٠) المصدر نفسه ، ص ١٤٧ .

(١٢١) المصدر نفسه ، ص ١٧٩ .

عند ذاك ، اذا اصيب المجتمع بالكوارث فهذا يكون حسب هذه الفكرة الدينية ، عائداً الى « شرور في النفس » وهذا تماما ما اعتبره صلاح الدين المنجد في كتابه **اعمدة النكبة** فرد هزيمة العرب في حرب الخامس من حزيران / يونيو **١٩٦٧** الى نوعية علاقتهم بالله اذ « تخلى العرب عن ايمانهم بالله ، فتخلى الله عنهم »[١٢٢] .

ونتيجة للصعوبات والانهزامات التي منيت بها الحركات القومية والاشتراكية بما فيها حركة المقاومة الفلسطينية من جهة ، وانتصار الثورة الايرانية في هدم نظام الشاه هذا الانتصار الباهر في اواخر السبعينات ، قوى التيار الديني السلفي لوهلة في مختلف البلاد العربية . وكما استغلت بعض الانظمة هذا التيار ضد اليسار ، رحب به عدد من المفكرين في صفوف الحركات الوطنية باعتبار ان القومية والاشتراكية فشلتا في تحريك الجماهير فربما ينتصر الدين حيث اخفقنا . وقد اخذ به في مراحله الاولى (ليس باعتباره تمهيدا لوصول القوى التقدمية في ايران للحكم بل باعتباره ثورة مستمرة) عدد من المفكرين المحدثين مثل انور عبد الملك وادونيس وغيرهما[١٢٣] . ولكننا نعتبر مثل هذا التأثر مؤقتا ، وقد ادرك بعضهم خطأ فرضياتهم خاصة بعد الانقسامات المتكررة في صفوف الثورة الايرانية . ويجدر بنا ان نشير الى ان بين الذين اخذوا بهذا التيار الديني السلفي الجديد من كانوا دائما يعلقون اهمية خاصة على عامل الثقافة او عامل الفكرة في تغيير الواقع ، وذلك على حساب البدء بتغيير البنى الاجتماعية .

٣ ـ التيار التقدمي

وكما اهتم التياران القومي الليبرالي والديني السلفي بتحليل اسباب الكوارث العربية ، اهتم بذلك ايضا عدد من المفكرين الآخرين من منطلق تقدمي علمي .

تعرّض صادق جلال العظم بجرأة (تذكرنا بشبلي الشميل وفرح انطون) لنقد الفكر المثالي والديني في كتابيه : **النقد الذاتي بعد الهزيمة ونقد الفكر الديني** . ويبدو ان صادق العظم قصد في الكتابين ان يركز اهتمامه على نقد الفكر العربي المثالي اكثر مما اراد ان يقدم تحليلا دقيقا يفسر بضوئه مواطن الضعف وكيفية الخروج من حالة العجز . اشار في اكثر من مكان الى موقعه التقدمي الثوري الماركسي ، والى ضرورة احداث « تغييرات جذرية في نفوسنا ومجتمعنا ونسيج حياتنا »[١٢٤] ، والى ان اسباب الهزيمة تعود لاسباب اجتماعية منها : الولاءات التقليدية وسيطرة الفكر الغيبي وميل العرب للتنصل من المسؤولية باسقاطها على غيرهم وتبرير الفشل وتغطية المواقف الحرجة والاستخفاف بقوة العدو من ناحية او تضخيمها من ناحية اخرى .

---

(١٢٢) صلاح الدين المنجد، اعمدة النكبة : بحث علمي في اسباب هزيمة ٥ حزيران (بيروت : دار الكتاب الجديد، ١٩٦٧) ، ص ١٧ .

(١٢٣) انظر : صادق جلال العظم، **الاستشراق والاستشراق معكوساً** (بيروت : دار الحداثة، ١٩٨١)، ص ٣٥ .

(١٢٤) صادق جلال العظم، النقد الذاتي بعد الهزيمة (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٦٨) ، ص ٢٦ .

كما انه فسر هذه النزعات بربطها « بعوامل أساسية تدخل في بنيان المجتمع العربي التقليدي ولا تنفصل عن خصائص الشخصية الاجتماعية التي تربيها البيئة العربية المتوارثة في كل واحد منا وتنميها فيه »[١٢٥] . وبنمط من السلوك الاجتماعي الذي أسماه حامد عمار بالشخصية الفهلوية التي يتصف بها « الافراد في بيئات اجتماعية معينة وبنسب مختلفة قد تزيد وقد تنقص من فرد الى آخر وفقا للظروف والاوضاع »[١٢٦] . وفي الوقت الذي يهتم بتسمية خصائص الشخصية الفهلوية كالاهتمام بالنجاح الشكلي عن أقصر الطرق واللجوء الى الحيل واخفاء العيوب والتأكيد على الذات والاستهانة بالصعاب والغيرة ، فانه لا يظهر اهتماما مماثلا بالاوضاع الاجتماعية التي تؤدي الى نشوء مثل هذه الشخصية ، وان كان يشير اليها بقوله ان السلوك العام ينبع « من مقومات المجتمع الاتباعي وقيمه وانماط سلوكه واحكامه الرجعية »[١٢٧] . اننا بحاجة هنا الى التدقيق بطبيعة هذه المقومات والقيم والانماط والاحكام . ربما لم يكن ذلك غرض الدراسة ، الا اننا لا نتمكن في الحل الاخير من معرفة اسباب سيطرة انماط السلوك هذه . ولأن العظم لم يصبّ اهتمامه على تحليل اسباب الكارثة بقدر ما اهتم بوصف « نوعية معينة من العقلية والنفسية والخلفية الثقافية »[١٢٨] ، توصل في الحل الاخير الى نتائج شبيهة بالنتائج التي توصل اليه الليبراليون حول العقلانية والعلم والحضارة الحديثة . بكلام آخر ، اهتم صادق العظم بنقد العقلية السائدة اكثر مما اهتم بتفسيرها وان أشار الى انها « تنتمي الى اطوار البداوة والزراعة والتعلق بالغيبيات اي الى اطوار سابقة على مرحلة الثورة الصناعية والانقلاب العلمي في تاريخ الانسانية »[١٢٩] . كيف تنشأ هذه العقلية وكيف تتغير ؟ هذا هو السؤال الذي لا يزال دون جواب شامل في الفكر العربي .

جرت محاولات للاجابة عن هذا السؤال ، ومنها محاولة هشام شرابي في كتابه مقدمات لدراسة المجتمع العربي حيث يخبرنا انه بعد بحث تحليلي اجتماعي توصل الى ان السلوك العام مرتبط بتركيب المجتمع ارتباطا وثيقا . واعتبر شرابي انه بالامكان فهم هذا الترابط عن طريق « تحليل العائلة والعلاقات التي تقوم عليها ، وخصوصا علاقة الوالدين باطفالها وكيفية تربيتهم ومعاملتهم في مراحل حياتهم الاولى » ، وذهب الى ان هذه التربية في العائلة والمدرسة والمجتمع العربي انما تهدف « الى قولبة الفرد على النحو الذي يريده المجتمع وتقرره . . الثقافة الاقطاعية البرجوازية . . . التي تمثل نمط الحياة المسيطرة في مجتمعنا »[١٣٠] .

أما كيف يتم ذلك ، فيعتبر شرابي أن المجتمع يفرض « بواسطة نظامه الاقتصادي وتركيبه الاجتماعي الطبقي كيفية توزيع السلطة والجاه » ويخضع الجماعات والافراد « لعملية تربية وتثقيف هدفها الحفاظ على النظام القائم وتأمين استمراره على الشكل الذي هو فيه » . والمجتمع العربي ، « ككل المجتمعات

---

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٦٩ .

(١٢٦) المصدر نفسه ، ص ٧٠ .

(١٢٧) المصدر نفسه ، ص ٧٨ .

(١٢٨) المصدر نفسه ، ص ١٠٧ .

(١٢٩) المصدر نفسه ، ص ١١٢ .

(١٣٠) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي (القدس : منشورات صلاح الدين ، ١٩٧٥) ، ص ٢٤ .

اللاصناعية التي ما تزال شبه اقطاعية في مؤسساتها والعلاقات القائمة فيها » ، يحافظ على تقاليده في سبيل المحافظة على النظام السائد ، اي في هذه الحالة « على العلاقات الانتاجية وعلى احتكارات الطبقة الصغيرة والمسيطرة فيه »[١٣١] . من هنا ، التشابه في العلاقات وممارسة السلطة والسلوك في العائلة والمدرسة والحزب والدولة والدين والمجتمع ككل .

وقد توصل شرابي الى هذه الاستنتاجات مستفيداً من النظرية الجدلية الماركسية والنظرية التحليلية الفرويدية، فبحث في اطارهما في بنية العائلة ونزعات الاتكالية والتهرب والعجز في مواجهة التحديات الحضارية . وطالما انه صب اهتمامه على العلاقات في العائلة ، يبقى اننا بحاجة الى دراسات تصب اهتمامها على العلاقات في مختلف المؤسسات الاجتماعية كالمدرسة ومؤسسة العمل والنقابات والاحزاب والنظام العام . عند ذلك قد ندرك ان تغيير السلوك والعلاقات على صعيد الفرد او العائلة او المدرسة والنقابة والحزب وغيرها لا يتم الا بتغيير النظام العام السائد في المجتمع والتركيب الطبقي الذي يستند اليه .

ومما تجدر ملاحظته في هذه المرحلة ظاهرة الاقبال على العلوم الاجتماعية وانتشار المجلات والابحاث المتخصصة في مختلف حقولها من اقتصاد وسياسة وعلم اجتماع وعلم نفس وتاريخ اجتماعي . ويبدو ان بعضها تمكن من ان يتجاوز مرحلة تقليد العلوم الاجتماعية الغربية ، ويعيد تحديد النظريات والفرضيات والمفاهيم بضوء الواقع العربي . ونلحظ كذلك ميلا واضحا وواسعا لاعادة النظر بالتراث الثقافي العربي انطلاقا من مهمات تغيير الواقع تغييراً جذرياً شاملاً . وكنا قد اشرنا الى دراسة ادونيس حول **الثابت والمتحول او الاتباع والابداع عند العرب** (وقد ظهرت هذه الدراسة في ثلاثة اجزاء تناولت الاصول ، وتأصيل الاصول ، وصدمة الحداثة) . ونشير هنا الى البحث الذي نشره محمود امين العالم في مجلة **كتابات مصرية**[١٣٢] حاول فيه ان يفسر الفكر العربي الاسلامي في العصر الوسيط تفسيراً مادياً تاريخياً . وصدرت في السبعينات دراسة موسعة حاول فيها طيب تيزيني أن يقدم مشروع رؤية جديدة للفكر العربي من « العصر الجاهلي » حتى المرحلة المعاصرة . وقد طرح المؤلف في الجزء الاول من الكتاب قضية التراث العربي في نطاق الاحتياجات الاجتماعية الحضارية العامة والنظرية العلمية للواقع العربي الراهن على انه يمثل احدى حلقات الواقع الانساني العالمي ، واراد ان يحدد دلالة هذه القضية وآفاقها ومهماتها في انجاز الثورة في المجتمع العربي[١٣٣] . وظهر في اواخر السبعينات كتاب **النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية** لحسين مروّة ، وهو دراسة مادية تاريخية للتراث ، انما من ضمن الاهتمام بالحاضر والمستقبل ، فيقرن التحليل بالتقييم في اطار التيارات الفكرية المتصارعة والقضايا الاشكالية بما فيها قضية منشأ الافكار ودورها الاجتماعي والتاريخي وعلاقتها بالايديولوجية الرسمية السائدة .

---

(١٣١) المصدر نفسه، ص٢٤ .

(١٣٢) محمود امين العالم ، « الفكر العلمي عند العرب، » **كتابات مصرية**، (١٩٥٦) .

(١٣٣) طيب تيزيني، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي من « العصر الجاهلي» حتى المرحلة المعاصرة**، ط٢ (بيروت : دار ابن خلدون ، ١٩٧٨)، ج ١ : **من التراث الى الثورة** .

كذلك حلل حسين مروة الفلسفة العربية الاسلامية في اطار نمط الانتاج السائد الذي وصفه بانه اسلوب انتاج اقطاعي متداخل « مع بقايا العبودية المنحلة والاقطاع التجاري المتنامي الى جانب نمو الصناعات الحرفية المتطورة نسبياً في المجتمع العربي الاسلامي خلال العصور العباسية »[١٣٤] . من هنا الطابع الصراعي في الفكر العربي القديم والحديث .

ومن بين محاولات اعادة النظر بالتراث العربي انطلاقاً من الاهتمام بتحليل النكبات والكوارث التي يختبرها المجتمع العربي المعاصر محاولة عبد الله العروي في كتابه **العرب والفكر التاريخي** . الكتاب مجموعة من الدراسات تنقد الايديولوجية العربية في مرحلة انتقالية فرضتها اخفاقات الماضي وانحرافات الحاضر ومخاوف تكرار النكسات في المستقبل ، وذلك كتمهيد للعمل على تغيير الهياكل الاجتماعية . وانطلاقا من القول بضرورة الثورة الثقافية . يرى العروي ان **الفكر** السائد في الثقافة العربية المعاصرة هو **الفكر** السلفي ، ويتبعه **الفكر** الانتقائي ، « وان الطريق الوحيد للتخلص من الاتجاهين معاً هو الخضوع للفكر التاريخي »[١٣٥] .

يعّرف العروي المنهج السلفي بأنه اللجوء الى ضمان الماضي لانجاز اصلاحات فرضها الحاضر ، ويستنتج ان مثل هذا اللجوء الى منطق الماضي يُخضع الحاضر المتجدد لمنطق الماضي الراكد ، وان الدفاع عن الاصالة هو في آخر التحليل دفاع عن المحافظة وحذف للعمق التاريخي . بالتحديد ، يشير العروي الى خطرين ، خطر ما يسمى بالاغتراب وخطر ما يسميه الاعتراب ، ويضيف « ان الاغتراب بمعنى التغريب او التفرنج ، استلاب ، لكن الاعتراب استلاب اكبر . . . ان السلفي يظن انه حر في افكاره ، لكنه في الواقع لا يفكر باللغة العتيقة وفي نطاق التراث ، بل ان اللغة والتراث هما اللذان يفكران من خلال فكره . . . . اما الانتقائي فانه غالبا ما يفكر في نطاق الثقافة التي استقى منها معلوماته وباللغة التي استعملها لذلك ، فتغيب عنه تماماً مشكلات اللغة العربية والثقافة التقليدية . . . . ان الاستلاب الحقيقي هو الضياع في تلك المطلقات التي ذكرناها : في اللغة ، في التراث ، في التاريخ القديم »[١٣٦] .

ويكون المخرج من الاستلاب عند العروي بالثورة الثقافية فيقول ، « اذا كان لا بد من الاختيار بين المنهج التقليدي وبين الليبرالية ، فاني اختار هذه الاخيرة على ان اتجاوزها سريعاً نحو اشتراكية عصرية . لكني لا احبذ اشتراكية على اسس تقليدية لانها تكرس منطق الماضي »[١٣٧] . انه يحبذ « ماركسية تاريخانية » تنشأ في المجتمع حسب متطلباته وتطوره ، لان « الامة العربية محتاجة في ظروفها الحالية الى تلك الماركسية بالذات لتكوّن نخبة مثقفة قادرة على تحديثها ثقافيا وسياسيا واقتصاديا »[١٣٨] . بكلام آخر ، يقول العروي بـ« ضرورة

---

(١٣٤) حسين مروة ، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية**، ٢ ج (بيروت : دار الفارابي ، ١٩٧٨ـ ١٩٧٩)، ص ٣٨.

(١٣٥) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي (بيروت : دار الحقيقة، ١٩٧٣) . ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦ .

(١٣٦) المصدر نفسه ، ص٢٢٧ـ ٢٢٨ .

(١٣٧) المصدر نفسه، ص ١٨ .

(١٣٨) المصدر نفسه ، ص ٧١ .

تبني الماركسية التاريخانية لخلق مجال ثقافي تتوحد فيه جماعة تكوّن فيها بعد نواة حركة تحديثية جدية في المجتمع العربي »[139] . بكلام آخر ايضاً ، نادى العروي بـ « خلق نخبة مثقفة ثورية : اي متحررة من اوهام الماضي »[140] .

اما الماركسية التي يتصورها العروي ، فهي ماركسية معربة تطبق « كمنطق ضمني في ابحاث وتحليلات جديدة وجدية حول ماضينا وحاضرنا » حسب « البراكسس » او الممارسة الابداعية[141] . الى ان يتم ذلك وازاء الاوضاع القائمة ، « سيكون العرب بلا شك آخر شعب يقوم من سباته ، مع انه عرف اول نهضة بين شعوب العالم الثالث » ؛ والى ان يلتزم المثقف العربي الثوري نهائيا بمنطق العقل التاريخي ، سيظل يعيش كما « يعيش اليوم في بؤس لانه يعيش في مجتمع ليس في مستوى العصر . ولن يرتفع عنه البؤس الا اذا عمل على تغيير مجتمعه جذريا وواقعيا من اجل ان يخرج العرب بعد الخيبة والانتظار من شتائهم الطويل »[142] .

هذه هي بعض نماذج مختارة للاتجاهات الفكرية ، وخاصة تلك التي انشغلت بتفسير الكوارث في الحياة العربية المعاصرة . ويبقى ان نشير الى اهمية عملية ترسيخ الدولة والانظمة التي رأت من الضروري ان تهيمن على الثقافة في محاولة منها لتثبيت شرعيتها . لقد حل المثقف الحديث مكان الفقيه الذي كان يسوغ استبداد الدولة . بل ان المثقف المعاصر اكثر تعرضا لهيمنة السلطة مما كان عليه الفقيه في المجتمع العربي التقليدي . يذكر عبد الله العروي ان المجتمع العربي التقليدي كان يتميز « بشكل من اشكال التوازن . . . بين البداوة والعشيرة والدولة والفرد » ، فكان بامكان الفرد ان يناهض الدولة « من وراء متراس احدى الجماعات التي ينتمي اليها » . من هنا أن « المجتمع السياسي » كان يتصف « بالاستبداد المطلق لكن مجاله كان ضيقاً »[143] .

ومنذ القرن التاسع عشر بدأ يتسع نطاق الدولة وتضعف الجماعات التي تحمي افرادها وخاصة بعد الاستقلال ، عندما بدأت السلطة تحتكر توظيف المثقفين وتستعملهم في تسويغ سلطتها . ويوضح العروي ان الحركة الاصلاحية العربية هدفت « أساساً الى تقوية الدولة ازاء تحديات الدول الاوروبية الاستعمارية ، فنتج عن ضغط على الجماعات ، داخل وخارج الدولة ، وعلى الفرد . وعادت الجماعة المستقلة عدوة يجب اخضاعها بكل الوسائل قبل ان يتصل بها العدو الاستعماري ويشغلها لمصلحته . وعاد الفرد الحر المستقل عدوا يجب دمجه في الدولة بشتى الوسائل ، لأن في استقلاله اضعافاً للدولة وفي اندماجه تقوية لها . . . فاصبحت التجربة الفردية تكاد تدور كلها في نطاق الدولة »[144] .

وفي دراسة مشابهة تتناول مفهوم الدولة ، يتوصل العروي الى انها نشأت في آسيا الغربية

---

(١٣٩) المصدر نفسه ، ص ٧٢ .
(١٤٠) المصدر نفسه، ص ٧٥ .
(١٤١) المصدر نفسه ، ص ١٧٥ ـ ١٨١ .
(١٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦ .
(١٤٣) عبدالله العروي، مفهوم الحرية (الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، ١٩٨١) ، ص ٢٩ .
(١٤٤) المصدر نفسه، ص ٣٠ .

« مبنية على حق إلهي وسلطة فردية مطلقة مستهدفة الشهرة والقهر والرفاهية »[١٤٥] مستعينا بابن خلدون الذي رأى أن الدولة تعني « اولاً الة القهر والغلبة » فلا يمكن « تصور دولة بلا قهر وبلا استئثار جماعة معينة للخيرات المتوفرة . . . ان الدولة ، قبل ان تكون عادلة او جائرة ، تعني الامتلاك ، اي ان يكون المرء في مُلك غيره ، وان العدل في الدولة لا يعدو المحافظة على الامن وتنظيم تنازع الناس »[١٤٦] .

من هنا ، ان الفقيه سابقا والمثقف الحديث في الوقت الحاضر ، اما داعية للسلطة واما مغامر يخاطر بحياته . وبالتالي ، هناك ثقافة السلطة التسويغية او الثقافة المضادة التي تتعزز في المناخ الثوري وتتقهقر بتقهقرها . ان الفتور الذي اصاب الحياة الثورية العربية ، اصاب بدوره حدة الصراع الفكري ، فاستولى على المفكرين العرب حاليا احساس بانهم يعيشون فترة ركود مخيفة في مجمل الحياة العربية .

خاتمــة

ليست هذه الخاتمة تلخيصا بل متابعة للبحث في حالة الركود ، او بالأحرى لجانب مهم منها هو مسألة علاقة المفكر العربي بالسلطة . واضح ان ليس هناك علاقة واحدة او مفكر واحد ، بل تتنوع العلاقات كما يتنوع المفكرون . كنت قد كتبت دراسة في هذا الموضوع[١٤٧] ، واود هنا ان استفيد منها في تطوير بعض المفاهيم في هذا المجال .

اذا ما تتبعنا العلاقات بين المفكرين والسلطات خلال عصر النهضة ، نجد ان هناك من تجنبوها ، ومن تعاونوا معها ، ومن حاربوها ثم رضخوا لها ، ومن حاربوها الى النهاية ، الخ .

يرى مخائيل نعيمة ان العلاقة المثلى بين الاديب والدولة هي الا يكون هناك علاقة ، واعتبر انه من حسن طالع الادب الا تهتم الدولة به لانها حين تهتم تسخر الادب لاغراضها وتجعل الادباء ابواقا لها : « فالدولة ما عدت كونها هيئة مؤلفة من رجال ذوي اغراض وذوي مطامع . حتى لو تنزه كل رجال الدولة عن الاغراض والمطامع الشخصية بقيت للدولة اغراضها ومطامعها . انه لمن الخير للادب ان يبقى طليقا من شباك الدولة »[١٤٨] .

ويستخلص رئيف خوري انه « ليس ينتظر الادب في كنف الدولة الا ما ينتظر الزهر اذا قطف من الحقل ليوضع في آنية بين اربعة جدران . . . ينبغي للادب ، أيا كان الحال ، ان لا يتعطل من منبر نقد صارم للدولة . . . ان الادب لا ينبغي له ان ينسى ان بينه وبين الدولة تعارضا صميميا »[١٤٩] .

---

(١٤٥) عبدالله العروي ، مفهوم الدولة (الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، ١٩٨١)، ص ٩١ .

(١٤٦) المصدر نفسه، ص ١١٥ .

(١٤٧) حليم بركات ، « الكاتب العربي والسلطة ،» مواقف، السنة ٢ ، العدد ١٠ (تموز / يوليو ـ آب / اغسطس ١٩٧٠) ، ص ٢٨ ـ ٤٨ .

(١٤٨) ميخائيل نعيمة ، « الأدب والدولة ،» **الآداب**، السنة ١ ، **العدد ٢** (شباط / فبراير ١٩٥٣) ، ص ٣ .

(١٤٩) رئيف خوري ، « الادب : ناقد الدولة! » الآداب، السنة ١ ، العدد ٣ (آذار / مارس ١٩٥٣) ، ص ٥ ـ ٧ .

ويورد امين الريحاني الذي اقام علاقات وثيقة مع عدد كبير من الحكام العرب انه كان له صديق اديب « وديع النفس لطيف الكلمة ، طلق المحيا »من ناحية ، كما كان من ناحية اخرى « حاكماً غضوباً متعسفاً عتياً » . ولما سأله الريحاني عن السبب في هذا التباين الخلقي في سلوكه كأديب وكحاكم قال له ، « اعلم . . . ان الحكم في الشرق لا يقوم بغير العنف ، وعلى الحاكم ان يكون ، قبل كل شيء ، حاكماً ، فلا يبتسم علناً ، ولا يلين رسمياً ، لاحد من الناس ، والحكم والتحكم من مصدر واحد . انما العاجز من لا يستبد»(١٥٠) .

ويعلق امين الريحاني على هذا بقوله ، « كان صديقي مع ذلك عصريا في نواحي حياته غير الرسمية كلها . اما رأيه هذا في الحكم والحكام فنصفه مكتسب ونصفه غريزي شرقي ، فالحاكم في الشرق القديم لم يألف النقد ، وما عوّده الشعراء غير المديح . . . وما كان صديقي . . . منقطع النظير في عقيدته السياسية وسلوكه . بل هو مثال سوي لكبار الموظفين وصغارهم . ان الاستبداد درجات . « رجلي على رأسك يا هذا ورجله ، لحاه الله ، على رأسي » . . . لا اخاف على الحكومات الوطنية الجديدة ـ المستقلة ـ الا من هذه التقاليد الشرقية ، وقد امست غرائز ، تبدو في اصحابها حالما يرقون منصات الاحكام . وما دام الواحد منهم يحسب نفسه فوق الانتقاد ، بل فوق القانون ، فالامة في خطر اشد من خطر الاستعمار الاجنبي . هي في خطر من ظلم الوطنيين واستبدادهم »(١٥١) .

هذه اذاً عينة لبعض الاراء حول العلاقة بين المفكرين والسلطات . واذا ما اردنا ان نذهب ابعد من مجرد رواية الآراء الى البحث في طبيعة هذه العلاقة وانواعها ، نجد انه من الضروري تصنيف هذه العلاقات حسب مقاييس وابعاد محددة ، فنذهب ابعد من القول « بغريزة شرقية » هذا القول الذي لا يفسر واقع الامر .

هنا يهمني ان انظر الى العلاقة بين المفكر والسلطة حسب بعدين اساسيين هما : التيار الايديولوجي الذي يلتزم به المفكر او مدى التزامه بقضايا التغيير ، ومدى التطابق في الاتجاهات والقيم السياسية والمصالح بينه وبين الطبقة او الجماعة الحاكمة . على هذا الاساس تبين لي وجود اربعة انواع محددة من العلاقات هي : علاقة اللامبالاة ، وعلاقة الاضطهاد ، وعلاقة الوصاية ، وعلاقة المشاركة .

فيما يختص بعلاقة اللامبالاة ، نجد ان بعض المفكرين تجنبوا السلطة وتجنبتهم ، فاقتصرت علاقتهم عند الحاجة القصوى على الثانويات التي لا تتصل اتصالا مباشرا بنشاطاتهم الفكرية . هذا نسق مثالي قد لا نجد له مثيلاً في الواقع ، ولكننا قد نجد ما يقرب منه في لبنان بعد الاستقلال فانصرفت الدولة عن الفكر ، وانصرف بعض المفكرين عنها . حاولت السلطة اللبنانية تجنب التدخل بشؤ ون المفكرين بقدر الامكان ، وحين اضطرت الى التدخل احيانا كان ذلك بضغط خارجي او من قبل جهات نافذة . وقد ينسحب المفكرون انفسهم من نطاق التصادم كما فعل ميخائيل نعيمة ، مثلاً ، وكما فعل معظم المثقفين العاملين في مؤ سسات اجنبية وخاصة . وبقدر ما تتوفر المؤسسات الخاصة يستطيع المثقفون الانسحاب والتجنب .

---

(١٥٠) الريحاني ، القوميات ، ج٢ ، ص ٣٦ ـ ٣٧ .

(١٥١) المصدر نفسه .

وفيما يتعلق بعلاقة الاضطهاد ، فهي اكثر انتشارا في مختلف البلدان العربية وطالما سجن مفكرون ملتزمون او حرموا من النشر او ابعدوا عن البلاد او اضطروا لاختيار النفي . بكلام آخر ، مارست الدولة الاضطهاد عن طريق السجن والرقابة والنفي والعقاب بحرمان المفكر من العمل والنشر ووضعه في وظائف ثانوية وخارج اختصاصه . ويكثر هذا حيث تستولي الدولة على المؤسسات الثقافية .

وطالما ان المفكرين لا ينتمون الى تيار واحد ، وطالما ان بعضهم يسعون وراء مصالح خاصة لدى الدولة ، فقد اسهم بعض المفكرين في اضطهاد زملائهم . بل انهم بذلك اضطهدوا ايضا الفكر حين سلموا انفسهم للدولة ونطقوا باسمها . ومن نتائج هذا الاضطهاد لجوء بعض المفكرين الى استعمال الرموز والتلميح الخفي والتستر بالاحجيات وافتعال الغموض والخضوع الظاهري .

وبالنسبة لعلاقة الوصاية التي قد تكون اوسع رواجا من أية علاقة اخرى ، نجد ان معظم الاقطار العربية استولت على جميع مصادر الثقافة بما فيها الجامعات والمدارس ودور النشر والصحف والمجلات والاذاعة والتلفزة . وفي اطار سياسة الوصاية انشأت هذه الاقطار الاتحادات والنوادي للمفكرين ومنحتهم مخصصات وجوائز ووظفتهم واسبغت عليهم نعمها في الوقت الذي حرمت زملاءهم من كل هذه النعم ، فنشأت جماعة مفكرة في نطاق السلطة وجماعة مبعدة محرومة مضطهدة وحتى منفية في الداخل والخارج .

وتجاه السلطات التي تمارس مثل هذه الوصاية يجد المفكرون انفسهم موجَّهين لا موجِّهين ، ازدواجيين يقولون علنا غير او نقيض ما يقولونه في المجالس الخاصة ، فينشأ ما يمكن تسميته الفكر العام والفكر الخاص عند المفكر الواحد ، وخاضعين لبيروقراطيين اقل قيمة فكرية منهم انما اكثر قرباً من الحاكم ، وممارسين لرقابة ذاتية هي اشد خطراً من الرقابة الخارجية . وفي ظل مثل هذه الوصاية يكثر المفكرون المتطفلون والفكر التسويغي .

ثم هناك احتمال قيام علاقة مشاركة بين المفكر والسلطة ، وهذا ما ندر وجوده خلال عصر النهضة وحتى الوقت الحاضر . نشير بهذا الى تلك المشاركة الحرة التي يمارس فيها المفكر دوره النقدي الفعال دون وجل او ضغط او اعتداء على حقوقه . ليس من المستبعد نظريا ان يقيم المفكر علاقة مع الدولة دون الزام فيعبر عن افكاره دون رقابة خارجية او ذاتية ، ولكننا لا نجد لهذه العلاقة وجودا فعليا في مختلف البلدان العربية في الوقت الحاضر . ان المناخ العام لا يسمح بقيام حوار حر في سبيل رفع مستوى الثقافة فكيف في سبيل التغيير وبناء نظام افضل . ان في البلدان العربية علاقات لا مبالاة واضطهاد ووصاية وليس فيها علاقة مشاركة حرة حقيقية .

تجاه هذا نجد المفكر المنعزل البرج عاجي ، والمفكر المتعاون مع السلطة ، والمفكر المساوم ، والمفكر المتمرد في غير مجالات السياسة ، والمفكر الثائر في شتى مجالات الحياة العربية .

وبسبب هذه الاجواء والوقائع ، كتبت في اواخر السبعينات مقالة بعنوان « الفكر العربي تحت الاحتلال» ، قلتُ فيها :

« في البلاد العربية نماذج لا نموذج واحد للمفكر . . . بينهم اللامبالي الذي يتغنى بالجمال والحب والحقيقة المطلقة ، والمستزلم للسلطة يردد شعاراتها ويرافق الحاشية ويحرّض ضد مفكرين آخرين رفضوا الاستزلام ، والناقد المعارض الذي اختار الصمت على السجن او النفي ، والمنفي الذي ارتبط بسلطة عربية اخرى ضد السلطة المسيطرة في بلاده ، فيهاجم طبقة حاكمة بشعارات طبقة حاكمة متنازعة معها ، والثوري الذي يصرخ في البرية فلا يحدث صوته تموجا في السكون العربي . ان الفكر العربي واقع تحت الاحتلال .

« لقد استعملت السلطات العربية اداة التوظيف والاغراء والقمع معا تجاه المفكرين العرب . لجأت في معظم الحالات الى الاغراء ، فوظفت جماعة من المفكرين وجهزت لهم مكاتب فخمة ومنحتهم رواتب وعينتهم رؤساء واعضاء اتحادات ولجان وفتحت لهم مجلات وجرائد وسلمتهم دور نشر والحقتهم ملحقين في سفاراتها . ولجأت ايضا وفي الوقت ذاته الى حرمان جماعات أخرى من المفكرين من كل هذه الامتيازات والحقوق والاغراءات ، فمنعتهم من النشر وتسلم الوظائف وهددتهم بالسجن او بالطرد . وفيما هرب بعض هؤلاء بقي بعضهم منفيين في الداخل .

« . . . ان المفكر العربي واقع تحت الاحتلال ، وقد ساهمت فئة من المفكرين في فرض الاحتلال وترسيخه .

« . . . بل هناك ما هو اشد هولا في دور المفكرين القابلين بوصاية السلطة ، وهو انهم يقبلون ان تستعملهم السلطة في الدفاع عن وجهة نظرها من دون ان تشركهم في صنع القرارات »[١٥٢] .

بذلك تكون العلاقة بين المفكر والسلطة لا تزال قائمة ، كما يمكن ان يقول الكواكبي ، على الترغيب او الترهيب ، لا على الاقناع والمشاركة .

---

(١٥٢) حليم بركات ، « الفكر العربي تحت الاحتلال ،» **النهار العربي والدولي**، (٢٥ آذار / مارس ١٩٧٨) .

القسم الرابع

استشراف المستقبل: قضايا الاغتراب والتنمية والثورة

الفصل الثاني عشر

تجاوز حالة الاغتراب: التنمية والثورة

مقدمـــة

يعيش المجتمع العربي مرحلة انتقالية ، ويختبر تناقضات وصراعات تاريخية حادة ، مما يجعل قضية التغيير في صلب القضايا العربية . وبين مصادر الاحباطات العربية ، ان بعض معالم الحياة العربية تتغير بسرعة مذهلة (كثيراً ما يكون ذلك في غير الاتجاهات التي نريدها لانفسنا) حتى نحس ان اقدامنا لا تطأ ارضاً صلبة ، فيما تظل بعض الاوضاع الاخرى على حالها تقاوم التغير ضد ارادتنا . بكلام آخر ، كثيراً ما يحصل التغيير دون ان يكون لنا دور في التخطيط له وصنعه فيجتاحنا حيث وحين لا نتوقعه ، حتى لتصبح حياتنا كفاحاً بائساً ضمن حدود ضيقة . وبكلام ابسط ، التغيير يحصل لنا اكثر مما نشارك في صنعه مشاركـة ايجابيـة ، فتتراكم التحـديات والتنـاقضات والمعضلات .

انطلاقاً من هذا الواقع المحبط ، نسعى في خاتمة هذا الكتاب الى ان نرسم اطاراً عاماً لعملية التغيير في المجتمع العربي فنلخّص ما نعتبره المعضلات والمشكلات والحاجات الاساسية في الواقع العربي الحاضـر ، ونقدم تصـوراً للمستقبل العـربي عن طريق التنميـة الشاملة و/ او التحـول الثوري .

اولاً : الواقع العربي : حالة الاغتراب

اظهرنا في اجزاء الكتاب السابقة ان واقع المجتمع العربي الحاضر هو واقع مُغرِّب يحيـل الشعب ، وخاصة طبقاته وفئاته المحرومة ، الى كائنات عاجزة لا تقوى على مـواجهة تحـديات العصر . بل ان المجتمع العربي بالذات مصاب بحالة الاغتراب ، فلا يسيطر على موارده ومصيره ويتداعى من الداخل حتى يكاد يفقد محوره وصميمه ، فلا يملك ارادة وهدفاً وخطة ، وتسيطر عليه

مؤسساته بدل ان يسيطر عليها ، فتستعمله لمصالحها الخاصة اكثر مما تخدم مصالحه وتثبّت مناعته وتقدمه . وحتى يستعيد المجتمع سيطرته على موارده ومؤسساته ويتكون له صميم ومحور وغاية ، سيستمر الانهيار العربي وبسرعة اقصى فأقصى .

ان الشعب (كما يتميز عن الطبقات الحاكمة) عاجز تجاه الدولة والعائلة والدين ومؤسسات العمل والتربية وغيرها ، وعاجز ضمنها ، فهو يعيش في كابوس وليس في حلم . انه محاصر ودائرة الحصار تضيق باستمرار ، فيضطر الى الانشغال بمسألة مجرد الاستمرار . وتسيطر الدولة على الشعب ولا يسيطر هو عليها ، فلا تحميه منها قوانين ودساتير ومناقب ، ويتصرف الحاكم وكأن البلاد امتداد لذاته . كما ان المؤسسات الدينية أغرقت المؤمنين في التقاليد التي ترسّخت في عصور التخلف ، فبقدر ما يضعون من انفسهم بها بقدر ما تصبح قوية غنية ، فيما يصبحون هم عاجزين فقراء حتى في طلب نظرتهم الى حياتهم (هذا بالاضافة الى نقل الثقافة من عالم النسبي الى عالم المطلق وتسويغ الواقع واحلال الماضي مكان المستقبل) .

وانطلاقاً من ايديولوجية عائلية هرمية على اساس الجنس والعمر (الاب معيل والنساء والابناء عيال) ، تعمّم دور الاب الى العمل (يتصرف رب العمل مثل رب الاسرة) والتربية والسياسة والعبادة (الاستاذ والحاكم ورجل الدين آباء ، والتلامذة والمواطنون والمؤمنون ابناء) . وسلبت مؤسسات العمل العامل والموظف سيطرته على انتاجه ، وحرمته من الابداع والاكتفاء الذاتي في عمله ، فأصبح يفتقر بقدر ما ينتج ويعمل لمصلحة غيره على حسابه . قديماً قال ابن تيمية ان « الله خلق الخلق لعبادته» . واصبح واضحاً ان مؤسسات الدولة والعائلة والدين والتربية والعمل تتصرف وكأنها خلقت الانسان لعبادتها .

وتتصل بحالة الاغتراب العامة هذه ، مشكلات التفكك الاجتماعي وخلخلة القيم ، والتبعية ، والطبقية ، وسلطوية الانظمة او غياب الديمقراطية .

١ ـ تفكك وخلخلة

وجدنا ، اولاً ، ان المجتمع العربي يعاني من التفكك والتجزئة الاجتماعية والسياسية ، وان هناك حاجة ماسة للانتقال بالامة من واقع الاوطان والجماعات والدول المتناحرة الى واقع المجتمع الموحَّد . ان بين اهم التحديات التي تواجه العرب ، التحول من مرحلة « الجماعة » الى مرحلة « المجتمع » . غير ان ما نشهده في الواقع ، حصول مزيد من التفسخ ، فيميل المجتمع العربي الحاضر الى المجتمع الفسيفسائي اكثر منه الى المجتمع التعددي ، ان لم نقل المجتمع المتجانس وتسيطر فيه علاقات النزاع اكثر من علاقات التعايش والانصهار[١] .

ان التفكك يحصل ليس بين الاقطار العربية فحسب ، بل داخل البلد الواحد ، وتغلب النزاعات الفئوية على النزاعات الطبقية (هذا مع العلم ان بعض الترتيب الفئوي ترتيب طبقي في

(١) انظر الفصل الاول من هذا الكتاب .

كثير من ابعاده) ، لأن الجماعات الوسيطة بين الفرد والمجتمع (القبيلة ، الطائفة ، الفئة ، الحي ، القرية ، المجتمع المحلي ، الاقليم . . . الخ) لا تزال تحتل مراكز مرموقة في الحياة الاجتماعية في ظل قيام الدولة المتعسفة ، مما يزيد من حدة ازمة التجانس والتنوع في الهوية العربية[٢] . ومقابل ، او كردة فعل للخلل الذي يصيب القيم والثقافة بشكل عام (نتيجة للغزو الثقافي) يلجأ البعض الى القيم التقليدية ، ويدعون للاصالة والتمسك بالدين ، فتنشأ في الحياة العربية ازدواجية الحديث / القديم وجهاً لوجه وحتى في البيت الواحد . ومن جهة اخرى ، تسود المرحلة الانتقالية حالة من حالات الانحلالية او الانومية (anomie) فتفقد بعض القيم قدرتها على التحكم بالسلوك دون ان تحل محلها قيم جديدة ، فيتوسع انتشار الروح الفردية والانحرافات الاجتماعية والنزعة الاستهلاكية المقترنة بالتشديد على رموز المكانة والاستعراضية الاستفزازية . ولا يحد من حاله الانحلالية او الانومية هذا الميل للتمسك بالتقاليد بسبب الانفصال والازدواجية التي اشرنا اليها ، وبسبب ان الكثير من هذه التقاليد تحوّلت مع الزمن ـ وخلال عصور التخلف ـ الى طقوس مفرّغة من محتواها ، وتُفرض من الخارج فرضاً واكراهاً . واهم من كل ذلك هذا النظام العام الذي يصر على التقاليد شكلاً وعلناً ويمارس عكسها ، ويشجع الافراد ان يحققوا طموحاتهم على حساب الآخرين ، ويؤدي الى توسع الفجوات بين الطبقات بتوسع الازدهار الاقتصادي .

في هذه الاجواء يلجأ الانسان الى اية وسيلة (شرعية كانت ام غير شرعية) لتحسين اوضاعه ويتقلص وجوده الى وجود كمي بالدرجة الاولى ، اذ تغيب المعاني الكبرى . ان التمسك بالتقاليد الموروثة من عصور التخلف لن يحررنا من دوامة القلق التي تنتج عن غياب المعاني والقيم الكبرى . من هنا قولنا ان الغرق في التقاليد هو نوع آخر من الاغتراب يتجلى اكثر ما يتجلى بغياب البحث والعيش في الماضي بدلاً من الحاضر والمستقبل فينفعل الانسان بالتاريخ بدل ان يفعل به ويحوّله . ولا يختلف الانسان الذي يعيش في الماضي عن الذي يقلد الغرب ويتخذه نموذجاً ، فهو ايضاً يتخلى عن الابداع وينظر الى الواقع ونفسه من منظور الآخر ، ويفقد الثقة بقدراته الخاصة المستجدة . واسوأ ما في هذه النزعة التقليدية ، هذا الانفصال بين القول والفعل والمعلن والخفي .

٢ ـ تبعية بارزة

ووجدنا ، ثانياً ، ان المجتمع العربي يعاني من تبعية ساحقة ، اذ انه فقد سيطرته على موارده وحياته ومصيره ، واندمج اقتصاد معظم البلدان العربية في السوق العالمية الرأسمالية ، وجرى تشديد على الاستهلاك لا على الانتاج (يشمل الاستهلاك الجوانب المادية والغذائية والثقافية) .

٣ ـ طبقية حادة

ووجدنا كذلك ان المجتمع العربي مجتمع طبقي تزداد الفجوات فيه بين الاغنياء والفقراء بلداناً وجماعات وافراداً . وفي وسط « الازدهار » العربي ، ظلت غالبية الشعب فقيرة ومعدمة في صلب حياتها وترسخت البنية الطبقية الهرمية .

---

(٢) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب .

٤ ـ سلطوية ارهابية

ووجدنا ، اخيراً ، ان الانظمة العربية انظمة سلطوية تعنى بالدرجة الاولى باستمرارها عن طريق القمع ، فتلجأ اما للترهيب واما للترغيب ، وليس للاقناع ، ففقد الشعب حرية البحث والمناقشة والمشاركة في تقرير مصيره .

ان حالة الاغتراب العامة هذه ، وما يتصل بها من مشكلات تقتضي حصول وعي ذاتي ونشوء ايديولوجية تحررية تجاوزية . فعندما يتشكل للشعب مثل هذا الوعي وهذه الايديولوجية وينتظم في حركات اجتماعية ، تبدأ عملية تحول الطبقات الشعبية من طبقة بذاتها (Class-in-itself) الى طبقة لذاتها (Class-for-itself) ، فترفض واقعها وتعمل على تغييره تغييراً شاملاً جذرياً .

وبامكان المراقب ان يستنتج دون صعوبة ، ان الشعب يرفض واقعه المغرِّب ، وان هذا الرفض لا يقتصر على الجزئيات بل يتناول الاسس والمنطلقات . ويحس الشعب احساساً عميقاً بأن حياته لا تقوم على اسس متينة ، وانه مهزوم ومهدد حتى جذوره ، ويحمّل قادته والانظمة السائدة المسؤ ولية . وعندما يعي الشعب اغترابه ويرفض واقعه بهذه الحدة ، لا بد من ان يتساءل باستمرار : ما العمل؟

ان الخيارات المطروحة امامه قليلة وضيقة ، والحصار عليه محكم . جرّب اكثر ما جرب ، الانسحاب والهرب من واقعه ، فأدرك ان الهرب لا يفيد وغير ممكن . كذلك جرّب الخضوع والمعايشة ، ولكنه أدرك أنه بقدر ما يخضع يتعرض الى مزيد من القمع . وكذلك جرّب التمرد الفردي والاغتيالات والانقلابات العسكرية ، انما دون جدوى . بل نتج عن كل هذه التجارب مزيد من العجز والتخلف .

اذاً ، ما العمل؟ ربما هذا هو السؤ ال الذي يظل اكثر الحاحاً من اي سؤ ال آخر في الحياة العربية المعاصرة .

ثانياً : التنمية : الخروج من حالة التخلف

تشعب الحديث خلال ما يزيد على قرن ونصف حول النهضة ، والتقدم ، والنشوء والارتقاء ، والتجديد ، والحداثة ، والمعاصرة ، والاصلاح ، والاحياء ، والبعث ، والتحرير ، والتحرر ، والتغيير والابداع ، والنمو ، والتنمية او الانماء ، والتحول ، والثورة وغيرها من المفاهيم التي تظهر مدى انشغال العرب بقضايا العمل للخروج من حالة التخلف . وفي كل مرحلة من مراحل التاريخ العربي الحديث ، تطالعنا الخطب والمقالات بالتأكيد الجازم على ان المجتمع يمر بمرحلة خطيرة يقف فيها على مفترق طرق حاسم . ولكن نادراً ما تحدد الخيارات وتدرس بدقة كافية ، فنجد انفسنا نسلك طرقاً فرضت علينا فرضاً .

كنا قد تناولنا التيارات الفكرية في الفصل السابق ، وحاولنا ان نصف مواقعها الايديولوجية

ومفاهيمها الاصلاحية . هنا نركز اهتمامنا على النظريات والنشاطات التنموية كما قال بها بعض المفكرين وطبّقتها الانـظمة العـربية ، ونقـول بضرورة اختيـار طريق التنميـة الشاملة والعمـل الثوري ، بعد ان ثبت فشل مختلف المحاولات السابقة .

اقتصر الفكر التنموي العربي (والممارسات المرتكزة اليه) على مفهـومي التطور التكيفي والاصلاح بجانبيه الليبرالي الغربي والاشتراكي العربي .

١ ـ التطور التكيفـي

ارتكز مفهوم التطور التكيفي على مقولة التطور البطيء الجزئي ، ومن ضمن المؤسسات التقليدية ، تجاوباً مع الاوضاع الجديدة داخل البلاد وفي علاقتها مع الخارج . وقد هدف اصحاب هذا المفهوم الى تنمية الدخل القومي ورفـع مستوى المعيشـة وتثبيت الاستقرار ، معتمـدين في الاساس ، على تصدير موارد البلاد واستيراد التكنولـوجيا والمـواد الاستهلاكيـة . وحسب هذا التيار ، تقع مسؤ ولية النمو على عاتق الصفوة مع الاستعانة بالخبرات الاجنبية والمحلية ، بالدرجة الثانية ، وابعاد الشعب عن المشاركة في صنع القرار .

يقدم مفهوم التطور التكيفي نظرة مبسطة الى التاريخ على انه تغير احادي الخط من البسيط الى المعقد ، ومن الفئوي الى المجتمعي بالاقتباس الانتقائي من الخارج ورفض الايديولوجيات التحليلية وخاصة ما يعتمد منها التحليل الطبقي . ومع ان هذا النموذج يرسم الخطط ويعتمد المركزية ورأسمالية الدولة، الا انه في كل ذلك يصب اهتمامه على مشاريع محددة دون اهتمـام بالتنسيق بين هذه المشاريع ، ودون ان تُستمد من نظرية عامة الا فيما يتعلق بالامن والاستقرار .

يتمثل نموذج التطور التكيفي اكثر ما يتمثل بالانظمة العربية التقليدية ، ومنها ما ينتج النفط (السعودية واقطار الخليج) . ومنها ما حرم من هذه « النعمة » (الاردن والمغرب العربي) . وقد حققت الاقطار النفطية هذه ، خاصة بعد ١٩٧٣ ، اعلى المستويات في اجمال الناتج القومي ، ورفعت مستوى المعيشة في مجالات التعليم والصحة والسكن والتحضر والتغذية وبناء المؤسسات وغيرها . ولكن مثل هذا النمو ادى الى مزيد من الاغتراب والتبعية والنزعة الاستهلاكية والطبقية والسلطوية والتفاوت الاقتصادي ـ الاجتماعي بين الاقطار العربية وانتقال العمالة غير المتوازن الى البلدان النفطية .

وبناء على تحليل لشؤ ون التنمية في البلدان المنتجة للنفط ، توصل يوسف صايغ الى وجود تناقضات ومفارقات خطيرة هي :

أ ـ المفارقة الاولى هي امكان تحقيق نمو سريع في متوسط الدخل الفردي الحقيقي مع تباطؤ عملية التنمية او عدم حصول التبدلات الجوهرية التي تواكب التنمية . هنا فرق بين حالة النمو (ازدياد حجم الناتج القومي) الذي يمكن ان يكون وليد ظروف عابرة ، وحالة التنمية التي تتم نتيجة لتبدلات عميقة واسعة .

ب ـ المفارقة الثانية هي امكان تحقيق ارتفاع مرض في مستوى متوسط الدخل الفردي مع وجود خلل في التوازنات الاجتماعية والاقتصادية (خلل في القطاعات الاقتصادية ، وفي توزيع الثروة ، وفي التوازن الاجتماعي وتحقيق بعض جوانب التنمية دون غيرها) .

ج ـ المفارقة الثالثة هي تقلص المشاركة الشعبية في بلورة القرار السياسي والاقتصادي وتحمل مسؤ ولياته .

د ـ المفارقة الرابعة هي تفاقم تبعية الاقتصادات العربية لاقتصاد العالم الصناعي .

هـ ـ المفارقة الخامسة هي التصور القطري للتنمية العربية الراهنة دون اعتماد البعد القومي .

بالاضافة الى ذلك هناك مشكلة عدم انطلاق التنمية من ركائز ثلاث يعتبرها يوسف صايغ « زوايا المثلث الحرج » وهي الحرية ، والعدالة والوحدة[٣] .

وكان الباحث البريطاني تيم نبلوك Tim Niblock قد حدّد خمس مشكلات شبيهة تواجهها اقطار الخليج العربي ، وهي افتقاد التوازن في توزيع الثروات الطبيعية ، وضآلة قوة العمل المحلية ، والتغييرات الاجتماعية والسياسية المصاحبة لعملية التنمية ، وتنسيق التخطيط في الاطار القومي ، واختيار مواقع استثمار الارصدة العربية المتزايدة[٤] .

هذه عينة قليلة من التحليلات وكنا قد اشرنا الى بعضها الآخر كما وردت في كتاب سعد الدين ابراهيم **النظام الاجتماعي العربي الجديد** ، وكتاب محمد الرميحي **معوقات التنمية الاجتماعية والاقتصادية في مجتمعات الخليج العربي** .

يتبين من هذه التحليلات وغيرها ان نموذج التطور التكيفي قد حقق بعض الانجازات الكمية في مجال النمو ، ولكنه فشل في تحقيق التنمية الشاملة التي تهدف الى اكثر من رفع مستوى المعيشة ورفع الناتج القومي وبناء المؤسسات ، اي الى تجاوز حالات الاغتراب والتفكك والتبعية والسلطوية . على العكس من ذلك ، يبدو واضحاً ان نموذج التطور التكيفي اسهم في ترسيخ هذه الحالات المرضية في المجتمع العربي ، فظل متخلفاً لا يقوى على مجابهة التحديات التاريخية التي تعصف به وتهدد في اصوله .

٢ ـ الاصلاح الليبرالي الغربي

ارتكز مفهوم الاصلاح الليبرالي الغربي على مقولة التحديث (Modernization) او التغريب (Westernization) ، اي اتخاذ الغرب مثالاً باتباع السبل التالية :

---

(٣) يوسف صايغ ، « التنمية العربية والمثلث الحرج ، » **المستقبل العربي**، السنة ٥ ، العدد ٤١ (تموز / يوليو ١٩٨٢) ، ص ٦ ـ ١٩ .

(٤) تيم نبلوك ، **المشكلات المرتبطة بالتنمية الاقتصادية غير النفطية في الخليج العربي**، اوراق عربية ، ١ ، سلسلة البحوث ، ١ (لندن : مركز الدراسات العربية ، ١٩٨٠) ، ص ٦ ـ ٧ .

أ ـ تبني النظام الرأسمالي والانفتاح على (او بالاحرى الاندماج في) النظام الاقتصادي العالمي الغربي والتعاون مع الشركات المتعددة الجنسيات ، وتعزيز استيراد المواد الاستهلاكية واستيراد التكنولوجيا الحديثة .

ب ـ التحرر من القيم العربية التقليدية وتبني قيم غربية بديلة فتحل « حضارة العقل » مكان « حضارة القلب » ، والموضوعية محل العاطفية ، وقيم النجاح والتحصيل مكان قيم « الاصل والفصل » والواسطة ، وقيم المستقبل محل قيم الماضي ، وقيم السيطرة على الواقع بدل القيم القدرية ، والثقافة العلمية مكان الثقافة الغيبية والادبية ، وقيم الاعتماد على النفس بدلاً من الاتكالية . . . الخ .

ج ـ تعزيز التربية ، وتلك التنشئة التي تهدف الى بناء شخصية طموحة مستقلة متفتحة الذهن . . . الخ .

د ـ بناء المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية الجديدة .

ويرى اصحاب هذه المفاهيم الليبرالية ان النخبة المثقفة والطبقة الوسطى بشكل عام ، هي المولجة بمهمة التنمية ، وبقدر ما يزداد حجمها في المجتمع تتمكن من ذلك . من هنا الاهمية الكبرى التي يضعها المفهوم الاصلاحي على التربية والعلم والتدريب في شتى المهارات الانسانية ، وعلى استيراد التكنولوجيا الحديثة ، وعلى استبدال القيادات التقليدية بقيادات جديدة ، وعلى التعاون مع المجتمعات المتقدمة في الغرب .

إن الغاية من ذلك كله ، النمو الاقتصادي وتحسين فرص المعيشة والمشاركة في الحياة العامة وتثبيت الاستقرار بناء على قاعدة اصلاح النظام من فوق تجنباً لحصول ثورة شعبية من تحت(٥) .

تمثل النموذج الليبرالي الاصلاحي اكثر ما تمثل ، بتجارب تونس ولبنان (في بعض توجهاته) وتجارب بعض البلدان العربية الاخرى في فترات تاريخية محددة (بعض توجهات مصر قبل ١٩٥٢ وبعد ١٩٧٠) .

يتجنب هذا المفهوم الاصلاحي مقولة التحليل الطبقي ، ويقول بالتكامل والتعاون بين الطبقات وبين الدول المتخلفة والدول الغربية الصناعية ، وينزع الى اعتبار التحديث حالة عقلية

---

(٥) معظم من قالوا بالنظرية الاصلاحية الليبرالية هم من الخبراء الغربيين، وقد توجهوا الى العالم الثالث والبلدان العربية . للمزيد من التفصيل حول هذا المفهوم انظر :

Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East* (New York: Free Press,1958), and Manfred Halpern, *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1963).

وبين من قالوا بالمفهوم الليبرالي من زاوية عربية قسطنطين زريق في عدد من مؤلفاته التي اشرنا اليها سابقاً وخاصة كتابه : نحن والمستقبل (بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٧٧) .

فيؤكد على تغيير القيم والادوار والنظرة الى الواقع ، اكثر مما يقول بتغيير البنى الاجتماعية والاقتصادية والنظام العام .

ولأن المفهوم الاصلاحي الليبرالي ينطلق من القول بامكانيات التكامل والتعاون بين الطبقات وبين الدول الغربية الصناعية ودول العالم الثالث ، نجد ان اصحابه يحمّلون الطبقات الكادحة وبلدان العالم الثالث مسؤولية تخلفها ، معتبرين انها هي التي تقاوم الحداثة .

صحيح ان الاتجاه الليبرالي لم يمارس في البلدان العربية الا بشكل مجتزأ ، ولكن ما طبق منه لم يؤدِ الى التنمية بمعناها الشامل والنوعي ، فقد ادى هو ايضاً الى تعزيز الاغتراب والطبقية والتبعية ، وان حل بعض جوانب السلطوية (كما في لبنان) . وفي الوقت الذي يرى البعض ان الليبرالية مرحلة ضرورية لقيام الثورة العربية ، نجد ان الليبرالية مهددة في البلدان العربية التي خبرتها حتى الآن . لقد قضت عليها الحرب الاهلية في لبنان ، وليس من الممكن ان يعود لبنان الى الوضع السابق . وتدل التطورات الاخيرة ان هذا التيار مهدد في تونس ايضاً ، وان ما استؤنف منه في مصر بعد ١٩٧٠ لم يتجاوز المظاهر السطحية .

٣ ـ الاصلاح الاشتراكي العربي

ارتكز مفهوم الاصلاح باتجاهه الاشتراكي العربي ، على مقولة فشل كل من نموذج التطور التكيفي ونموذج الاصلاح الليبرالي الغربي ، فجاهد للتحرر من الاستعمار الغربي بشكليه القديم والجديد ، ومن التبعية . كذلك جاهد ، تاريخياً ، للحد من التفاوت الطبقي وترسيخ العدالة الاجتماعية عن طريق الغاء الطبقة الاقطاعية وتوزيع الاراضي وتأميم الشركات الكبيرة ، وانتهاج سياسة الحياد الايجابي وسياسة التوحيد القومي .

قرنت الاشتراكية العربية بين التحرير السياسي والتحرير الاجتماعي ، فالاستغلال الخارجي والاستغلال الداخلي وجهان لعملة واحدة . وكان لها ان تفعل ذلك بسبب الخيبات والنكبات العربية المتتالية ، وفقدان البرجوازية العربية الكبرى التقليدية شرعيتها ، وانبثاق الطبقة المتوسطة وانفتاح ابواب التعليم والجيش امامها ، وامعان الغرب في طغيانه وتنكره للحق القومي العربي خاصة في فلسطين والجزائر .

وصلت الاشتراكية العربية للحكم في عدة بلدان عربية عن طريق الانقلابات العسكرية (مصر ، العراق ، سوريا ، السودان ، ليبيا ، اليمن الشمالي) او عن طريق حرب التحرير القومي (الجزائر ، اليمن الديمقراطية الشعبية) ، فعمدت الى عزل الطبقات الحاكمة ، واصلاح الاراضي ، وتأميم الشركات والمصانع ، واقامة علاقات اوثق مع مجتمعات العالم الثالث والبلدان الاشتراكية ، والدخول في صراع حاد مع الدول الغربية .

ميزت الاشتراكية العربية نفسها (ما عدا اليمن الجنوبي) عن الاشتراكية العلمية الماركسية بتأكيدها على حق الملكية الخاصة وحرصها على الايمان الديني ورفض العلمنة والتحليل الطبقي . واضافة الى ذلك ، تميزت الاشتراكية العربية بتسليم قيادتها لشخص حاكم فرد وليس لحزب او

حركة ثورية ، وابعدت الشعب عن المشاركة في التنمية وصنع القرارات السياسية والاقتصادية ، وابقت على هيمنة الثقافة الغيبية والتقاليد التي حدت من مساواة المرأة ومشاركتها في الحياة العامة ، وأحلت الطبقة البرجوازية المتوسطة البيروقراطية مكان البرجوازية التقليدية الكبرى ، وألغت الاحزاب والحريات العامة ، ومارست الارهاب كما مارسته الطبقات الحاكمة الاخرى باسم الوطنية والاشتراكية .

ومع ان الاشتراكية العربية وضعت خططاً تنموية وخصصت لها الاموال وحددت فيها بعض الغايات الطموحة مثل مضاعفة الدخل القومي ، وفي سبيل التكامل الاقتصادي بين مختلف البلدان العربية ، الا ان هذه الخطط فشلت في تحقيق هذه الغايات الاساسية ، وخاصة ما يتعلق منها بالوحدة العربية والغاء الطبقية[٦] . وقد فشلت في حل مشكلة فلسطين ، وتحرير البلدان العربية من النفوذ الغربي ، وكان انهزام الاقطار العربية في حرب الخامس من حزيران / يونيو ١٩٦٧ امتحاناً حاسماً افقد هذه الانظمة شرعيتها وشعبيتها ومهد لقيام البديل الثوري الشامل .

بالاضافة الى هذه المفاهيم والممارسات التنموية الثلاث ـ التطور التكيفي والاصلاح الليبرالي الغربي والاصلاح الاشتراكي العربي ـ ظهرت بعض المفاهيم الغامضة التي تحاول ان تتحرر من كل المفاهيم وتخلط بينها في آن معاً . ومن اجل اعطاء مثل على ذلك ، نجد ان الطبقة الحاكمة في تونس تمارس المنهج الليبرالي الغربي والاقتصاد الحر وتسمي نفسها في الوقت ذاته « الاشتراكية الدستورية » . وباسلوب مشابه يقول حسن صعب (باحث لبناني عني بقضية التنمية لمدة طويلة) ان العالم الثالث يجب ان يرفض الليبرالية والماركسية وان « يخترع طرقاً للانماء لم يعرفها العالم المتقدم »[٧] . بناء على هذه الحاجة يعرّف صعب التنمية بأنها « عملية خلق واعادة تنظيم للعالم ، لتحرير الانسان تحريراً مطرداً من حدود الزمان والمكان » ، ويستخلص من موقع ليبرالي غربي « ان يتقدم العرب ، هو ان يتمنهجوا . ان التقدم تقدم في المنهجة . . . ان المنهج هو العقل . والعقل هو المنهج . والتقدم في صورته الفضلى هو تقدم العقل »[٨] .

وكبديل لهذه المفاهيم (التطور التكيفي والاصلاح بمختلف تفرعاته) دقّق بعض الباحثين العرب باستراتيجية التنمية الشاملة . بالاضافة الى دراسات يوسف صايغ (اشرنا الى بعضها سابقاً) ، نشير ايضاً باقتضاب الى دراسات اخرى (وذلك من قبل اعطاء مثل ، وليس من قبل المراجعة الشمولية) . يرى انور عبد الملك ان نقطة البدء في كافة البحوث التنموية هي الاختيار

---

(٦) انظر: محمود الحمصي ، خطط التنمية العربية واتجاهاتها التكاملية والتنافرية : دراسة للاتجاهات الانمائية في خطط التنمية العربية المعاصرة إزاء التكامل الاقتصادي العربي، ١٩٦٠- ١٩٨٠ (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٠) .

(٧) حسن صعب ، المقاربة المستقبلية للانماء العربي (بيروت : دار العلم للملايين، ١٩٧٩) ، ص ١٥ .

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٩ و٢١٧ .

بين المستوى الوضعي التقليدي المعمول به في العلوم الاجتماعية الغربية المعاصرة والمستوى النقدي الابداعي الذي نتساءل في ضوئه عن الجذور التاريخية لظهور فكرة التنمية ومن ثم دراسة كيفية استخدامها في البلدان العربية . وبدهي ان يتوقف الاختيار بين هذين المستويين على طبيعة الاهداف التي نريدها للمجتمع العربي . فإذا كان الهدف هو مسايرة تجارب المجتمعات الغربية ، نختار حينئذٍ الموقف الاول . اما اذا كان الهدف هو « تحقيق نهضة حضارية شاملة » في المجتمع العربي ، فإنه « يصبح لزاماً علينا ان نختار الموقف الثاني النقدي »(٩) .

ان عملية « تطوير المجتمعات العربية بهدف تحقيق النهضة الحضارية» تستلزم ، في رأي انور عبد الملك ، الاعتماد على النفس وتعبئة كافة الامكانات والقوى وتحديد التناقض الرئيسي الذي يعني اننا في حالة حرب مصيرية ، مما يستلزم بدوره « ان نعمل على انفتاح مجتمعاتنا في الداخل على كافة القوى والاتجاهات الوطنية . . . وعلى اغلاق حدودنا القومية تماماً امام الصهيونية والاستعمار »(١٠) .

كذلك يفهم اسماعيل صبري عبدالله التنمية على انها عملية شاملة « تفضي الى مولد حضارة جديدة ، او مرحلة جديدة من مراحل التطور الحضاري »(١١) . وتكون هذه التنمية الشاملة عملية ابداعية « تعني في حالة العرب حركة احياء حضاري ترد للمجتمع العربي قدرته على التجدد ذاتياً وتفتح امامه الابداع . ولا يتأتى هذا الا بتحرير الانسان العربي والموارد العربية . تحرير الانسان العربي من الفاقة والعوز والجهل . تحرير العقل العربي من السلفية المتحجرة التي ترفض الاجتهاد والتجديد »(١٢) . ان تحقيق مثل هذه التنمية الشاملة يقتضي « فك الارتباط بالنظام العالمي . . . والتحرر من التبعية والاستغلال . . . والاعتماد على النفس بالتوجه الى الداخل انتاجاً واستهلاكاً وحضارة . . . وتزايد الروابط بين دول العالم الثالث »(١٣) .

بذلك ، ورغم بعض الوجل (كما في القول بالتحرر من السلفية المتحجرة التي ترفض الاجتهاد والتجديد بدلاً من القول بالتحرر من السلفية دون تحفظ) ، تصبح عملية التنمية عملية تحرير وانشاء حضارة جديدة . غير ان مثل هذه التحديدات لا تزال ناقصة ، فلا تقول لنا اين يبدأ التغيير ، ومن يقوم بهذه المهمة التاريخية ، وماذا يكون مصير الطبقية ، وكيف نتجاوز حالة الاغتراب والتبعية؟ وهل يمكن انشاء حضارة جديدة دون تغيير البنى الاجتماعية ـ الاقتصادية ـ السياسية السائدة؟ بل ماذا تعني الحضارة الجديدة وما مضمونها؟ ما هي الغايات الاساسية والاهداف البعيدة والمتوسطة والقريبة المدى المستمدة منها ؟ هل يعني ذلك ان عملية التغيير هي

---

(٩) انور عبد الملك، « تنمية ام نهضة حضارية؟» المستقبل العربي، العدد ٣ (ايلول / سبتمبر ١٩٧٨) ، ص ٦ .

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٠ .

(١١) اسماعيل صبري عبدالله ، « العرب بين التنمية القطرية والتنمية القومية ،» المستقبل العربي، العدد ٣ (ايلول/ سبتمبر ١٩٧٨) ، ص ٢٠ .

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢١ .

(١٣) المصدر نفسه، ص ٣١ .

عملية تغيير الثقافة؟ هل مشكلة المجتمع العربي هي مشكلة ثقافة بالدرجة الاولى ام مشكلة نظام يخلق مثل هذه الثقافة ويعمل على استمرارها؟ ما هي الاستراتيجية الفعالة؟

هذه الاسئلة[١٤] وغيرها تقودنا الى القول بضرورة تجاوز نظرية التنمية الى نظرية التحول الثوري ، او على الاقل بأن التنمية الشاملة هي عملية تحول ثوري ، وليست مجرد اصلاح او تطور تكيفي . دون ذلك ، تكون التنمية كما تمارسها البلدان العربية وتعبر عنها في خططها ومخططاتها ، محاولة بديلة للتغيير الجذري المطلوب .

ثالثاً : التحول الثوري : اقامة نظام جديد

١ ـ ما هو الحل؟ وما العمل ؟

يعود الاختلاف حول اختيار البديل التنموي الافضل في تغيير الواقع العربي ، فيما يعود الى مواقع الافراد والجماعات في البنى الاجتماعية ـ الاقتصادية ـ السياسية ، والى مستوى الوعي والتحليل الايديولوجي ، والى نوعية الغايات الكبرى التي نريدها لأنفسنا وللمجتمع والعالم . هذه العوامل الاساسية وغيرها ، هي في صلب ما اذا كنا نقبل بالانظمة الراهنة ، فنعمل من ضمنها ونتمسك بالتطور التكيفي والاصلاح الليبرالي او الاشتراكي العربي ، او نرفضها ونكافح لاقامة نظام جديد بديل .

وبقدر ما تقترب مواقع الافراد والجماعات من قمة بنية النظام الهرمي السائد تميل للتمسك بالنظام العام وتكافح للمحافظة عليه . وعلى العكس ، بقدر ما تتدنى مواقع الافراد والجماعات من اسفل الهرم الى رفض النظام القائم والكفاح لتغييره . من هنا تشديدنا في مختلف اجزاء الكتاب ، على المواجهة بين قوى المحافظة وقوى التغيير .

ويتوقف اختيارنا ايضاً على نوعية التحليل الذي نعتمده في وصف الواقع وتفسيره . تتمسك قوى المحافظة بأيديولوجية تشدد على الانسجام والتعاون والتكامل ، لا على التناقضات الاجتماعية ، وعلى اهمية الاستقرار ، وعلى المذهب المثالي الغيبي وعلى ترسيخ الاسطورة التي توازي بين مصلحة الطبقة الحاكمة ومصلحة المجتمع وبين النظام والمجتمع نفسه ، وعلى اعتبار المحرومين مسؤولين عن حرمانهم . وعلى العكس من ذلك ، تتمسك قوى التغيير الثوري بأيديولوجية تشدد على التناقضات الاجتماعية في تحليلها للواقع ، وعلى ضرورة التحول ، وعلى المذهب العلمي التاريخي ، وعلى فضح الاسطورة التي تخلط بين مصلحة الطبقة الحاكمة ومصلحة

---

(١٤) طرحت هذه الاسئلة في دراستين لي كنت قد اشرت اليهما في هذا الكتاب ، وهما :
Halim Barakat: «Socio-Economic, Cultural and Personality Forces Determining Development in Arab Society,» *Social Praxis,* vol. 2, nos. 3 and 4 (1976), and «Ideologogical Determinants of Arab Development,».

المجتمع وبين العداء للنظام والعداء للمجتمع ، وعلى الانطلاق من تحرر المظلومين واعتبارهم ضحايا الواقع والنظام .

ثم ان الاختلاف يأتي نتيجة الغايات التي نريدها لانفسنا والمجتمع . لذلك يكون من المهم جداً ان نتساءل : ما هي الغايات الكبرى التي يجب ان نكافح من اجلها في سبيل النهوض بالمجتمع العربي؟

توصلنا بعد استعراض مختلف جوانب الحياة في المجتمع العربي المعاصر ، الى ان النهضة التي كافحنا في سبيلها منذ مطلع القرن التاسع عشر اقتضت ولا تزال تقتضي ، تحقيق خمس غايات اساسية :

أ ـ القضاء على التبعية والتخلف

انهاء حالة التبعية وردم الهوة الحضارية بين المجتمع العربي والمجتمعات المتقدمة، لا بكونان بتقليد هذه الاخيرة بل بابداع نظامنا الخاص دونما انغلاق على تجارب مجتمعات العالم الاخرى. تعلمنا من تجاربنا التاريخية ، ان التخلف متلازم مع التبعية ، فلا يكون الخروج من التخلف الا بالتحرر من التبعية . يبدأ النهوض بسيطرتنا على مواردنا الطبيعية والانسانية والاعتماد على النفس والمشاركة في صنع الحضارة على قدم المساواة مع الشعوب الاخرى . بذلك فقط ، نتغلب على الانهزامات ونواجه التحديات التاريخية ونحقق النهضة .

ان من اهم مسؤ وليات العالم المتخلف هو ان يضع حداً لتخلفه ، ويكون ذلك بالتوصل الى المشاركة الابداعية في صنع التاريخ ، وبالانتاج فلا نكون مجرد موارد للبلدان المنتجة واسواق لبضائعها الاستهلاكية ، وبرفض علاقات السيطرة والاستغلال والقهر والتعالي التي تمارسها علينا المجتمعات المتقدمة .

لقد سحقت التبعية انسانيتنا بما فيه الكفاية ، وبقدر ما تستمر عملية السحق هذه تطول ازمنة التخلف وتزداد صعوبات التحرر ، فلا يجوز انتظار حل من الغرب الذي يصر على علاقات التبعية . إن التبعية ليست مجرد سلب الموارد والارض والممتلكات . انها قبل كل شيء ، سلب لانسانيتنا وهويتنا بالذات ولطاقاتنا على النمو والابداع والتفتح على العالم . نحن في نظر هذا الغرب مساحة لانسانية مسطحة ومجرد مورد وسوق . هذا هو كل اهتمامه بنا ، ولا ينتظر ان يتغير طالما يسوده هذا النظام الرأسمالي الذي ينخر روحه هو بالذات كما ينخر روح العالم . لذلك ليست عملية التحرر من التبعية مهمة سهلة ولا تتحقق في وقت قصير . غير انها يجب ان تصبح في صلب تخطيطنا وان نحاسب انفسنا باستمرار على الخطوات التي نخطوها بهذا الاتجاه .

ب ـ الغاء الطبقية

وذلك بردم الهوة بين الاغنياء والفقراء داخل المجتمع العربي والقضاء على الفقر . ان ما يمارسه الغرب المستعمر علينا ، تمارسه الطبقات الحاكمة والغنية على الغالبية العظمى من الشعب

العربي الذي يعيش في حالة فقر ساحق ، فيما تنعم فئة ضئيلة بثروات البلاد وتسيطر على المؤسسات الاجتماعية كلها وعلى النظام بمجمله . ان هذه الطبقات الحاكمة الغنية مرتبطة بشبكة الاستغلال العالمي ، فيحميها الغرب ضدنا مقابل تأمينها لمصالحه على حسابنا . لذلك تكون علاقات الاستغلال والقهر في الداخل امتداداً لعلاقات الاستغلال والقهر بين المجتمعات المتقدمة والمجتمعات المتخلفة والعكس صحيح . ان الدائرة شرسة ويصعب كسرها الا بالكفاح في ضوء استراتيجية بعيدة المدى . ويعيش الشعب العربي في اسفل هرم طبقي ساحق ، والمجتمع العربي يعيش بدوره في اسفل هرم طبقي عالمي ، فيكافح العرب مجردين من انسانيتهم في اسفل هرم تعلوه اهرامات متراكمة محلياً وعالمياً .

ان اية عملية تغيير تتجاهل هذه الطبقية الساحقة هي تثبيت لحالة الاغتراب العامة . من هنا ، اهمية ان يحمل الشعب عبء تحرير نفسه عن طريق الانتظام في حركات شعبية ثورية ، الامر الذي تمكنت الانظمة ان تمنعه .

ج ـ انجاز الوحدة العربية

يجدر بنا ان نضع حداً لهذه التجزئة الاجتماعية والسياسية التي تفتت المجتمع العربي وتباعد المسافات النفسية والاجتماعية بين افراده وجماعاته واقاليمه القريبة والبعيدة . وقد سبق ان وضعنا فصلاً خاصاً حول هذا الموضوع واقترحنا تصوراً يهدف الى تحقيق الاندماج الاجتماعي الذي لا يكون التوحد السياسي بدونه ، كما لا يكتمل هو دون التوحد السياسي[١٥] .

د ـ التخلص من الاغتراب

تجاوز حالة الاغتراب التي وصفناها في هذا الفصل وتناولناها في مختلف اجزاء الكتاب . ولا بد من وضع حد لحالة العجز التي يعاني منها الشعب العربي كي ينقل من هامش الوجود الى المركز ، حيث يمكنه ان ينشط ويبدع ويحقق .

إن التعليل الاساسي لالحاحنا في الدعوة الى التحول الثوري هو ، بالاضافة الى ما ذكرنا ، التحرر من هذه الانظمة والبنى والمؤسسات والاتجاهات الثقافية المعادية للانسان ، المعادية لنموه ، وسعادته ، وقدرته على تحقيق ذاته وأمانيه ، وحقوق الانسانية بما فيها حقوقه في تجاوز اوضاعه ، ومشاركته الخلّاقة في صنع مصيره والسيطرة على انتاجه ومؤسساته ، ومخلوقاته ومحيطه . في ظل هذا النظام المهيمن ، يتحول الانسان الى كائن عاجز ،ومسحوق تحت اثقال حاجاته اليومية ، فيعيش على هامش وجوده هو بالذات ونشاطاته واهتماماته بدلاً من العيش في صميمها . تحتل الاشياء حياته فيفكر ، انما ليس بنفسه ، ويشعر انما ليس بوجوده ، ويحقق انما لغيره ، ويقيم علاقات انما مُحبطة مُذلّة . ان الانسان في المجتمع العربي يعيش على الهامش وليس في صميم الوجود ، مهدد باستمرار باحتمالات السقوط فريسة .

---

(١٥) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب .

هـ ـ تحقيق الحرية والعدالة

تحقيق الحرية التي لا تكون بدون تحقيق العدالة . لا يستطيع الانسان ان يكون حراً في اسفل الهرم وفي مناخات تجرده من انسانيته ، ومن القدرة على التفكير تفكيراً حراً ودون خيارات .

واذا اتفقنا على هذه الغايات ، عند ذلك لا نجد حقاً بديلاً للتحول الثوري . ليكن النقاش اذاً ، حول هذه الغايات الاساسية بالذات ، قبل النقاش حول طبيعة الحل والوسائل . واظن اننا حين نتفق حول هذه الغايات بالذات ، نتفق حول التصور المستقبلي الـذي سبق لنا تقـديمه في الفصل الرابع . هنا نذكّر به فقط بالاشارة اشارة عابرة الى عناصره الاساسية التي تشكل تدريجياً قناعات راسخة في صلب الايديولوجية العربية التقدمية وهي :

ـ اقامة الديمقراطية على اساس احترام التنوع المنسجم لا على إلغائه ، وفرض ثقافة ذات بعد واحد وهوية احادية تراثية مطلقة .

ـ اعتماد التحليل الطبقي والتحليل القومي معاً في سبيل فهم هذا الترابط بين القهر الطبقي والقهر القومي والتحرر منهما .

ـ تبني الاشتراكية التي تسعى بالضرورة الى الغاء النظام الطبقي المهيمن .

ـ تطبيق العلمنة بفصل الدين عن الدولة ، والغاء الطائفية ، وتعزيـز المحاكم المـدنية ، وتوحّد قانون الاحوال الشخصية ، والقول بنسبية ومجتمعيـة القيم ، فنعتبر ان الحـاكم يستمد سلطته من الناس لا من ارادة فوق المجتمع ، واحترام حق الانسان بالايمان ، وممارسة معتقداته دون خوف ، وتشجيع التفكير العلمي فنحكّم العقل بالنصوص .

ـ تجاوز حالة الاغتراب .

٢ ـ كيف يحصل التغيير الثوري؟واين البداية؟

اذا تشكل لنا الوعي الكافي للاتفاق على هذه الغايات الاساسية ، والتزمنا بمثل هذا البرنامج بعناصره المتداخلة ، حينئذٍ ستتحسن احتمالات الاتفاق حول استراتيجية التغيير وامكانات اتخاذ المبادرة ، عندما تتوفر الظروف الموضوعية والذاتية الضرورية . بل ستتحسن عندئذٍ ، ليس فقط احتمالات الاستفادة من الظروف المستجدة ، بل سيكون بالامكان خلق هذه الظروف الضرورية لنجاح اية استراتيجية ثورية .

اننا ندرك جيداً بأن اصحاب نظرية التطور التكيفي ونظرية الاصلاح لا يتفقون معنا على هذه الغايات وهذا البرنامـج بالـذات . ولو فعلوا ذلـك لاضطروا لـلاعتراف بضـرورة التغيير الجذري ، ولاضطروا ايضاً ان يتخلوا عن مقولة البدء في احداث تغيير في النفوس والعقليات ، وليس في النظام العام ، متجاهلين ان « النفسية » او «العقلية » السائدة انما تنبثق عن هذا النظام وبفعله ، ولا تأتي من الخارج وبالرغم عنه .

اعتبرنا في هذا الكتاب من منطلق التحول الثوري ، ان التخلف هو في الاساس حالة نظام ومجتمع ومؤسسات وبنى اجتماعية اقتصادية ـ سياسية قبل ان يكون حالة « عقلية » ، لأن العقلية السائدة تنبثق عن واقع محدد وليست مجرد تراث ينتقل من جيل الى جيل بفعل ذاته وقواه الخاصة . لذلك نقول ان التغييرالثوري يحصل بدءاً من تغيير النظام والبنى السائدة وليس من الممكن تغيير « العقلية » او « النفسية » بدون تغيير هذا النظام وهذه البنى التي تنتجها .

من اجل توضيح ما نذهب اليه حول عملية التغيير الثوري هذه ، نرى ان نحدد مراحلها وادواتها على الشكل التالي وكما يظهر في الرسم النموذجي المرفق :

شكل رقم (١)

مراحل الثورة الشاملة

١ ـ مصادر الثورة : التبعية ، الطبقية ، حالة الاغتراب ، السلطوية ، خلل عام في النظام السائد ، عدم قدرة النظام على مواجهة التحديات ، فشل الاصلاح الجزئي والتنمية ، انهيار شرعية الطبقة الحاكمة .

↑ ↓

٢ ـ نشوء حركات ثورية : حصول وعي جديد وقيام ثقافة علمية مضادة لدى الطبقات والجماعات المحرومة ومقاومة قوى النظام ، مما يؤدي الى نشوء حركات ثورية تتعاون فيما بينها على اساس الانطلاق من التناقضات الاساسية وتأليف نواة محورية يلتف حولها الشعب .



٣ ـ استقطاب المواجهة بين الحركة الثورية الشعبية والنظام : حصول حركات احتجاج تقاوم بعنف النظام ، عنف قمعي فعنف ثوري مضاد ، استقطاب المواجهة .

↑ ↓

٤ ـ الوصول الى الحكم اما عن طريق الثورة الشعبية واما عن الانتخابات حيث تتوفر الديمقراطية (وهذا الوضع الاخير غير متوفر في البلدان العربية) : مشاركة الشعب في صنع مصيره وتغيير اوضاعه من خلال استراتيجية بعيدة المدى .



٥ ـ تحقيق الغاية الاساسية : اقامة مجتمع عربي موحد ـ اشتراكي ـ ديمقراطي ـ علماني .

←————

- - - -← تأثير تفاعلي

يتضح من هذا الرسم اننا لا نقصد بالثورة الانقلابات العسكرية ، ولا الاصلاح الغربي الليبرالي او الاصلاح « الاشتراكي العربي » كما خبرناه حتى الآن والذي عمل (بقيادة البرجوازية الوطنية) على التغيير الجزئي من فوق في سبيل تجنب الثورة من تحت ، ولا مجرد المعارضة والتمرد والمغامرات الفردية ولا الانتفاضات السلفية المثقلة بتقاليد عصور التخلف وغير الملتزمة بالغايات الاساسية والبرنامج المستقبلي ، ولا مجرد الثورة السياسية والوصول الى الحكم .

اننا نقصد بالثورة هنا تلك الثورة الشاملة (السياسية ـ الاجتماعية ـ الاقتصادية ـ الثقافية) التي تهدف فيما يتعلق بالمجتمع العربي الى استبدال النظام السائد بنظام آخر في سبيل تحقيق الاستقلال (اي انهاء حالة التبعية) والاشتراكية (اي الغاء الطبقية) والديمقراطية والعلمنة والوحدة العربية وغيرها من الغايات الاساسية التي تحدثنا عنها .

ما هي احتمالات تحقيق مثل هذه الثورة الشاملة في المجتمع العربي ؟

الجواب بكل بساطة هو ان الاحتمال قائم بفعل التناقضات والمشكلات المتفاقمة وبفعل حالة الاغتراب العامة. هناك ، كما رددنا سابقاً ، عوامل موضوعية مثل التبعية والطبقية وغياب الشرعية لدى الانظمة السائدة والانهزامات المتتالية امام تحديات تاريخية تهدد الوجود العربي بالذات . هناك ايضاً الفشل الذريع الذي منيت به كل محاولات التنمية من تطورية تكيفية واصلاحية جزئية . وعلى مستوى العوامل الذاتية هناك الاحساس العميق بالاغتراب ، وهذا الغضب المكبوت نتيجة للقهر التاريخي المتواصل .

غير انه من ناحية اخرى ، هناك عوامل ضرورية اخرى لحصول الثورة ، غير متوفرة في الواقع العربي الراهن . وبين اهم هذه العوامل ، غياب الحركات والقيادات الشعبية الثورية التي يمكن ان تحشد القوى وتتخذ المبادرة في الاوقات المناسبة . يتصل بذلك ، ان الانظمة السائدة تمكنت بوسائل الترهيب والترغيب ان تفرض ذاتها وتعزز مواقعها ، وتستمر لوقت طويل ، وتحتوي الحركات الثورية وتعزلها عن الشعب ، وتستعمل المؤسسات التقليدية (خاصة الدين والعائلة) ضدها . وقد تمكنت هذه الانظمة فعلاً ، من ان تصرف الشعب عن الاهتمام بقضاياه الاساسية وبذلك ينشغل بتأمين معيشته فحسب .

من هنا ، هذه العبثية والعدمية في الحياة العربية المعاصرة . ومن هنا ايضاً ، هذا اللجوء لحل حالة الاغتراب بالانسحاب والهرب ، او بالخضوع والانسجام والتلاؤم ، او بالتمرد الفردي البائس . لقد جُربت كل هذه الحلول ، ولكنها ادت الى مزيد من الاحساس بالغربة ، ولا بد من ان يتشكل لدينا الوعي بأن الثورة هي البديل الأنجع لتجاوز الاغتراب وبناء مجتمع جديد اكثر قدرة على حل تناقضاته ومواجهة التحديات التاريخية التي تعصف بحياتنا .

إن حصول الوعي بهذه الفجوات الواسعة العميقة التي تفصل بين الواقع الذي نعيشه والحل الذي نسعى الى تحقيقه ، هو في اساس تكامل الاحساس بالاغتراب ، ورفض هذا الواقع رفضاً جازماً حاداً ، وبضرورة العمل لتغييره تغييراً شاملاً . من هنا ، احتمالات تحقيق الثورة المطلوبة

في المدى البعيد . والذين يشكون بذلك ، ينطلقون من حالة اليأس الجارفة وواقع الانهزامات المتتالية ، ويتناسون ان التاريخ حركة ديناميكية ترفض الثبات ، وان الكثير مما يحدث ما كان بالامكان التنبؤ به حتى قبل ايام قليلة من وقوعه . اننا لا نتكلم عن المعجزات ، ولكن عن الازمات والتناقضات المتفجرة التي تتطلب حلولاً . المهم في هذه الحالة ان يكون لدينا الحضور للعمل واتخاذ المبادرة في حينها . المهم ان تكون لنا الرؤية ، وان نعيش على مستواها ، وليس على مستوى التفاصيل المتراكمة . وبين اولويات العيش على مستوى الرؤية ، ان نميز بين التناقضات الاساسية والتناقضات الثانوية ، فنخوض المعركة الرئيسية وليس المعارك الجانبية الهزيلة .

ان العنف القمعي الذي يمارس على الشعب من الخارج والداخل ، سيؤدي بدوره في المدى البعيد الى تعميق العنف الثوري ، خاصة في حالة غياب الديمقراطية وامكانيات تبدل الانظمة والعهود عن طريق الانتخابات والوسائل الشرعية . ولن تغني الانقلابات العسكرية عن الثورة الشعبية ، فقد ترسخت قناعة العرب بعدم جدوى هذه الانقلابات بعد فشلها الذريع .

ليست الثورة حتمية ، ولكنها مصيرية . كي نتجاوز التخلف ونوقف الانقراض ونحقق العدالة والحرية ونساهم في اغناء الانسانية ، بما فيها انسانية اعدائنا . ومع ان المسؤولية عامة ، الا انها تقع بالدرجة الاولى على عاتق الطبقات والجماعات الكادحة المحرومة ، اذ انه من الواضح ان اصحاب الامتيازات لن يتخلوا عن امتيازاتهم طوعاً وبدافع انساني بحت . ولن تتمكن الطبقات والجماعات المضطهدة من تغيير اوضاعها ، الا بعد ان يتكون لها الوعي وتنتظم في حركات شعبية ثورية وتواصل كفاحها .

صحيح ان هناك قوى عدة تعيق تشكل الوعي ونشوء حركة شعبية ثورية ومواصلة الكفاح ، وقد حددنا هذه القوى وحاولنا تحليلها بقدر ما يمكن من الدقة . ولكنه من الصحيح ايضاً ، ان المجتمع العربي يعيش مرحلة انتقالية ديناميكية تتوفر فيها قوى واوضاع مضادة ، تمهد لحصول تغيير ثوري في مجمل الحياة العربية . ان الواقع الذي نعيشه واقع مغرّب متخلف وهزيل ومرفوض من اساسه . ان فجوات عميقة واسعة تفصل بين هذا الواقع والاحلام التي نريدها لانفسنا وغيرنا ؛ وليس بامكاننا ان نستمر في تقبل نوعية الحياة الهزيلة التي نعيشها ، ونهادن القوى التي تعمل على افقارنا . وآجلاً ام عاجلاً ، سنقف على اقدامنا ونضع حداً لهذا التقهقر التاريخي ، ونبدأ العمل في سبيل تحقيق غاياتنا الاساسية .

ان الواقع العربي مرفوض من اساسه ، ونحن في الوقت الحاضر اكثر احساساً بالمأساة ، اي بعبوديتنا بعد الاستقلال ، وبفقرنا في وسط الغنى الفاحش التي تتمتع به القلة على حساب المجتمع والكثرة المعدمة ، وبتخلفنا بعد سلسلة من الانهزامات المريرة . هنا بداية الانطلاقة ، ولن ينفعنا الهرب ولا الخضوع ولا التمرد الفردي ، ولا مجرد الاصلاح الجزئي ولا العودة الى الماضي الذي لا يمكن العودة اليه اساساً .

ويبدو لي انه ليس هناك بديل آخر غير الثورة الشاملة لحصول الانقاذ . انها جسرنا فوق الفجوات بين الواقع والحلم .

هنا التحدي المستقبلي ، وهذه مهمتنا التاريخية .



المَراجع

١ ـ العربيـة

كتـب

ابراهيم ، سعد الدين . **اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة : دراسة ميدانية** . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٠ .

ــــ . **النظام الاجتماعي العربي الجديد : دراسة عن الآثار الاجتماعية للثروة النفطية** . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٢ .

ابن خلدون ، ابو زيد عبد الرحمن بن محمد . **مقدمة ابن خلدون** . تحقيق علي عبد الواحد وافي . القاهرة : لجنة البيان العربي ، ١٩٥٧ ـ ١٩٦٢ . ٤ج .

ابن عبد ربه ، احمد . **العقد الفريد** . بيروت : منشورات الرسالة ، ١٩٧٩ .

ابو العلا ، محمود طه . **جغرافية العالم العربي : دراسة عامة واقليمية** . ط ٢ . القاهرة : مطبعة الانجلو المصرية ، ١٩٧٧ .

الاتحاد العالمي لتنظيم الوالدية . **الاسلام وتنظيم الاسرة** . ١٩٧٣ .

الاخرس ، محمد صفوح . **تركيب العائلة العربية ووظائفها : دراسة ميدانية لواقع العائلة في سورية** . دمشق : وزارة الثقافة والارشاد القومي ، ١٩٧٦ .

ادريس ، يوسف . **الجنس الثالث** . القاهرة : عالم الكتب ، ١٩٧١ .

ــــ . **النداهة** . القاهرة : دار الهلال، ١٩٦٩ .

ــــ . **المؤلفات الكاملة** . القاهرة : عالم الكتب ، ١٩٧١ .

ادونيس [علي احمد سعيد] . **الثابت والمتحول : بحث في الاتباع والابداع عند العرب** . ج١ : الاصول ؛ ج ٢ : تأصيل الاصول؛ ج ٣ : صدمة الحداثة . بيروت : دار العودة ، ١٩٧٤ ـ ١٩٧٨ .

ــــ . **زمن الشعر** . ط ٢ . بيروت : دار العودة ، ١٩٧٨ .

ـــ . « في الشعر اللبناني الحديث . »

الاصفهاني ، ابو الفرج علي بن الحسين . **الاغاني** .

امين ، جلال احمد . **المشرق العربي والغرب : بحث في دور المؤثرات الخارجية في تطور النظام الاقتصادي العربي والعلاقات الاقتصادية العربية** . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٧٩ .

امين ، قاسم . **تحرير المرأة** . القاهرة : مكتبة الترقي ، ١٨٩٩ .

ـــ . **المرأة الجديدة** .

الانصاري ، فاضل . **الجغرافية الاجتماعية** . دمشق : منشورات جامعة دمشق ، ١٩٧٨ .

انطون ، فرح . **ابن رشد وفلسفته** . مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح انطون . قدّم لها ادونيس العكرة . بيروت : دار الطليعة ، ١٩٨١ .

ـــ . **المؤلفات الروائية : الدين والعلم والمال او المدن الثلاث ؛ الوحش الوحش الوحش او سياحة في ارز لبنان ؛ اورشليم الجديدة او فتح العرب بيت المقدس** . قدّم لها ادونيس العكرة . بيروت : دار الطليعة ، ١٩٧٩ .

باغي ، اسماعيل احمد . **تطور الحركة الوطنية العراقية ، ١٩٤١ـ ١٩٥٢** . البصرة : جامعة البصرة ، مركز دراسات الخليج العربي ، ١٩٧٩ .

بامية ، عايدة اديب . **تطور الادب القصصي الجزائري** . الجزائر : ديوان المطبوعات الجامعية ، ١٩٨٢ .

برانسي ، صالح . **النضال الصامت : ثلاثون سنة تحت الاحتلال الصهيوني** . اعده وقدم له هشام شرابي . بيروت : دار الطليعة ، ١٩٨١ .

براهيمي ، عبد الحميد . **ابعاد الاندماج الاقتصادي العربي واحتمالات المستقبل** . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٠ .

بركات ، حليم . **ستة ايام** . بيروت : دار مجلة شعر ، ١٩٦١ .

ـــ . **عودة الطائر الى البحر** . بيروت : دار النهار للنشر ، ١٩٦٩ .

البسيوني ، اميرة عبد المنعم . **الاسرة المصرية** . القاهرة : دار الكاتب العربي ، ١٩٦٤ .

البشري ، طارق . **المسلمون والاقباط في اطار الجماعة الوطنية** . القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٠ .

بعلبكي ، ليلى . **أنا أحيا** . بيروت : دار مجلة شعر ، ١٩٥٨ .

بن بركة ، المهدي . **الاختيار الثوري في المغرب** . بيروت : دار الطليعة ، ١٩٦٦ .

بن نبي ، مالك . **شروط النهضة** . ترجمة عبد الصبور شاهين وعمر كامل مسقاوي . ط ٣ . بيروت : دار الفكر ، ١٩٦٩ .

بن نعمان ، احمد . **التعريب بين المبدأ والتطبيق**. الجزائر : الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، ١٩٨١ .

بناني ، احمد . **فاس في سبع قصص**. الرباط : مطبعة الرسالة ، [د.ت.].

بوحوش ، عمار . **العمال الجزائريون في فرنسا** . الجزائر : الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، ١٩٧٥ .

البيطار ، نديم . **من التجزئة الى الوحدة : القوانين الاساسية لتجارب التاريخ الوحدوية** . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٧٩ .

توما ، اميل . **الحركات الاجتماعية في الاسلام** . القدس : منشورات صلاح الدين ، ١٩٧٩ .

تيزيني ، طيب . **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي من « العصر الجاهلي » حتى المرحلة المعاصرة** . ط ٢ . بيروت : دار ابن خلدون ، ١٩٧٨ .

جبرا ، جبرا ابراهيم . **السفينة** . بيروت : دار النهار للنشر، ١٩٧٠ .

جبران ، جبران خليل. **الاجنحة المتكسرة** . بيروت .

ـــــ . **العواصف** .

جرجس ، فوزي . **دراسات في تاريخ مصر السياسي**. القاهرة : دار النديم ، ١٩٥٨ .

جمعية تنظيم الاسرة في لبنان . **الاسرة في لبنان : المعطيات الديموغرافية، الاجتماعية والاقتصادية ، وسائل منع الحمل** . بيروت : الجمعية ، ١٩٧٤ .

جمهورية الجزائر الديمقراطية الشعبية . **الميثاق الوطني**. الجزائر: وزارة الاعلام والثقافة ، ١٩٧٩ .

الجمهورية العربية السورية ، المكتب المركزي للاحصاء. **المجموعة الاحصائية** . دمشق : مطبعة الجمهورية السورية ، ١٩٨٠ .

الجمهورية العربية اليمنية . **كتاب الاحصاء السنوي لعام ١٩٨١** . صنعاء: ١٩٨٢ .

الجميل ، بيار . **لبنان : واقع ومرتجى**. بيروت : منشورات الكتائب اللبنانية ، ١٩٧٠ .

الجهيمان ، عبد الكريم . **من اساطيرنا الشعبية في قلب جزيرة العرب**. بيروت : دار الثقافة، ١٩٦٧ـ ١٩٦٩ . ٤ج .

حبيبي ، اميل . **سداسية الايام الستة : رواية من الارض المحتلة** . بيروت : دار العودة ، ١٩٦٩ .

الحسن ، احسان محمد . **العائلة والقرابة والزواج : دراسة تحليلية في تغير نظم العائلة والقرابة والزواج في المجتمع العربي**. بيروت : دار الطليعة ، ١٩٨١ .

حسنين ، جمال مجدي. **البناء الطبقي في مصر، ١٩٥٢ـ ١٩٧٠** . القاهرة : دار الثقافة، ١٩٨١ .

حسين ، طه . **في الشعر الجاهلي**. القاهرة : [د.ن.]، ١٩٢٦ .

ـــــ . **مستقبل الثقافة في مصر**. القاهرة : مطبعة المعارف ومكتبتها ، ١٩٣٨ .

الحسيني ، السيد. المدينة : دراسة في علم الاجتماع الحضري. ط ٢ . القاهرة : دار المعارف، ١٩٨١ .

الحصري ، ساطع . العروبة اولاً . ط ٤ . بيروت : دار العلم للملايين، ١٩٦١ .

ـــ . ما هي القومية؟ ابحاث ودراسات على ضوء الاحداث والنظريات . بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٥٩ .

حطب ، زهير . تطور بنى الاسرة العربية والجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة . بيروت : معهد الانماء العربي، ١٩٧٦ .

الحكيم ، توفيق. عصفور من الشرق. القاهرة : دار المعارف، ١٩٧٤ .

ـــ . عودة الروح . القاهرة : مكتبة الآداب، [د.ت.]. ٢ ج .

ـــ . يوميات نائب في الارياف. القاهرة : دار الهلال، [د.ت.].

حمدان ، جمال . شخصية مصر : دراسة في عبقرية المكان . القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٧٠ .

ـــ . العالم الاسلامي المعاصر. القاهرة : عالم الكتب، ١٩٧١ .

الحمصي ، محمود . خطط التنمية العربية واتجاهاتها التكاملية والتنافرية: دراسة للاتجاهات الانمائية في خطط التنمية العربية المعاصرة إزاء التكامل الاقتصادي العربي، ١٩٦٠ - ١٩٨٠ . بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٠ .

حوراني، ألبرت . الفكر العربي في عصر النهضة ، ١٧٩٨- ١٩٣٩ . ترجمة كريم عزقول . بيروت : دار النهار للنشر، [د.ت.].

خالد ، خالد محمد. من هنا . . نبدأ .

خدوري ، مجيد. الاتجاهات السياسية في العالم العربي: دور الافكار والمثل العليا في السياسة . بيروت : الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٢ .

خشبة، سامي . قضايا معاصرة في المسرح. بغداد: دار الحرية للطباعة ، ١٩٧٢ .

درويش ، محمود. اعراس. بيروت : دار العودة ، ١٩٧٧ .

الدوري ، عبد العزيز. الجذور التاريخية للقومية العربية. بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٦٠. (سلسلة الدراسات القومية ، ٢)

ـــ . مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي. بيروت : دار الطليعة ، ١٩٦٩ .

ـــ . مقدمة في تاريخ صدر الاسلام. بيروت : المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٦١ .

ديب ، محمد . الدار الكبيرة ، الحريق ، النول : رواية ثلاثية . ترجمة سامي الدروبي . بيروت : دار الطليعة ، ١٩٦٨ .

رابح ، تركي . **التعليم القومي والشخصية الجزائرية، ١٩٣١ ـ ١٩٥٦ : دراسة تربوية للشخصية الجزائرية**. ط ٢ . الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، ١٩٨١ .

ـــ . **الشيخ عبد الحميد بن باديس : فلسفته وجهوده في التربية والتعليم ١٩٠٠ـ ١٩٤٠ ، رائد الاصلاح والتربية في الجزائر**. ط ٣ . الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، ١٩٨١ .

رمضان ، عبد العظيم محمد . **تطور الحركة الوطنية في مصر من سنة ١٩١٨ الى سنة ١٩٣٦** . القاهرة : دار الكاتب العربي ، ١٩٦٨ .

الرميحي ، محمد غانم . **معوقات التنمية الاجتماعية والاقتصادية في مجتمعات الخليج العربي المعاصرة**. الكويت : دار السياسة ، شركة كاظمة ، ١٩٧٧ .

الريحاني ، امين . **القوميات** . بيروت : دار الريحاني للطباعة والنشر، ١٩٥٦ . ٢ج .

زريق ، قسطنطين. **معنى النكبة مجدداً** . بيروت : دار العلم للملايين، ١٩٦٧ .

ـــ . **نحن والمستقبل**. بيروت : دار العلم للملايين، ١٩٧٧ .

سرحان ، باسم . **العائلة والقرابة عند الفلسطينيين في الكويت : نتائج اولية لبحث اجتماعي** . الكويت : المعهد العربي للتخطيط الاقتصادي والاجتماعي ، ١٩٧٧ .

سعد الدين ، ابرهيم ومحمود عبد الفضيل . **انتقال العمالة العربية : المشاكل ، الآثار ، السياسات** . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٣ .

السعداوي ، نوال. **المرأة والجنس : اول نظرة علمية صريحة الى مشاكل المرأة والجنس في المجتمع العربي**. ط ٣ . بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٤ .

ـــ . **المرأة والصراع النفسي**. بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٧ .

السعودي ، منى. **رسوم ومنحوتات** . بيروت : غاليري اليسار، ١٩٨١ .

سعيد ، خالدة . **حركية الابداع : دراسات في الادب العربي الحديث**. بيروت : دار العودة ، ١٩٧٩ .

السعيد ، رفعت . **تاريخ الحركة الاشتراكية في مصر ، ١٩٠٠ـ ١٩٢٥** . بيروت : دار الفارابي، ١٩٧٢ .

سعيد ، علي احمد انظر ادونيس

سليم ، شاكر مصطفى . **الجبايش : دراسة انثروبولوجية لقرية في اهوار العراق** . ط٢ . بغداد : مطبعة العاني ، ١٩٧٠ .

سليم ، نزار . **الفن العراقي المعاصر**. بغداد : وزارة الاعلام ، ١٩٧٧ .

سميليانسكايا ، أ . **الحركات الفلاحية في لبنان**. ترجمة عدنان جاموس . بيروت : دار الفارابي، ١٩٧٢ .

شحاته ، شفيق . **احكام الاحوال الشخصية لغير المسلمين من المصريين** . القاهرة : جامعة الدول العربية ، معهد الدراسات العربية العالية ، ١٩٥٧ .

شرابي ، هشام . **مقدمات لدراسة المجتمع العربي**. القدس : منشورات صلاح الدين ، ١٩٧٥ .

الشرقاوي ، عبد الرحمن . **الارض**. القاهرة : الكتاب الذهبي لنادي القصة ، ١٩٥٤ . ٢ج .

شفيق ، منير. **في الوحدة العربية والتجزئة** . بيروت : دار الطليعة ، ١٩٧٩ .

شلبي ، احمد . **الحياة الاجتماعية في التفكير الاسلامي : مباحث اجتماعية في نطاق الاسرة ، وفي نطاق المجتمع ، وفي نطاق المال** . القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٨ . (دراسات في الحضارة الاسلامية ، ٥)

الشميل ، شلبي . **آراء الدكتور شبلي الشميل**. القاهرة : ١٩١٢ .

ـــ . **فلسفة النشوء والارتقاء**. ط ٢ . القاهرة : المقتطف ، ١٩١٠ .

صالح ، احمد عباس . **اليمين واليسار في الاسلام**. بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٢ .

الصالح ، صبحي . **المرأة في الاسلام** . بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨٠ .

صالح ، الطيب . **موسم الهجرة الى الشمال** . ط ٢ . القاهرة : دار الهلال ، ١٩٦٩ . (سلسلة روايات الهلال ، ٢٤٥)

صايغ ، توفيق . **اضواء جديدة على جبران : دراسة ادبية** . بيروت : الدار الشرقية للطباعة والنشر ، ١٩٦٦ .

صعب ، حسن . **المقاربة المستقبلية للانماء العربي**. بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٧٩ .

الصكبان ، عبد العال . **نحو نظام اقتصادي عربي جديد**. لندن : مركز الدراسات العربية ، ١٩٨١ . (اوراق عربية ، ٩ ، سلسلة البحوث ، ٩)

الصيادي ، ابو الهدى. **راعي الرشاد لسبيل الاتحاد والانقياد** .

ضاهر ، عادل. **المجتمع والانسان : دراسة في فلسفة انطون سعادة الاجتماعية** . بيروت : منشورات مواقف ، ١٩٨٠ . (سلسلة اعلام النهضة الحديثة ، ١)

ضيف ، شوقي . **مع العقاد**. ط ٢ . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٤ . (سلسلة اقرأ ، ٢٥٩)

العبادي ، احمد عويدي . **من القيم والآداب البدوية** . عمان : [د. ن.]، ١٩٧٦ .

عباس ، احسان ومحمد يوسف نجم . **الشعر العربي في المهجر ، امريكا الشمالية** . بيروت : دار صادر ، ١٩٦٧ .

عبد الرحمن ، اسعد . **الناصرية : ثورة بيروقراطية ام بيروقراطية ثورية** . الكويت : مطبوعات جامعة الكويت ، ١٩٧٧ .

عبد الرازق ، علي . **الاسلام واصول الحكم** .

عبد المعطي ، عبد الباسط . **الصراع الطبقي في القرية المصرية : تحليل تاريخي ومعاصر** . القاهرة : دار الثقافة الجديدة ، ١٩٧٧ .

عبد الناصر ، جمال . **فلسفة الثورة** . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٥٤ . (اخترنا لك ، ٣)

عرسان ، علي عقلة . **الظواهر المسرحية عند العرب : دراسة** . دمشق : اتحاد الكتاب العرب ، ١٩٨١ .

العروي ، عبدالله . **العرب والفكر التاريخي** . بيروت : دار الحقيقة ، ١٩٧٣ .

ـــ . **مفهوم الحرية** . الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، ١٩٨١ .

ـــ . **مفهوم الدولة** . الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، ١٩٨١ .

العطار ، عبد الناصر توفيق . **تعدد الزوجات** . جدة : دار الشروق ؛ دمشق ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٧٦ .

العظم ، صادق جلال . **الاستشراق والاستشراق معكوساً** . بيروت : دار الحداثة ، ١٩٨١ .

ـــ . **النقد الذاتي بعد الهزيمة** . بيروت : دار الطليعة ، ١٩٦٨ .

ـــ . **نقد الفكر الديني** . بيروت : دار الطليعة ، ١٩٦٩ .

عفلق ، ميشال . **في سبيل البعث** . ط ٣ . بيروت : دار الطليعة ، ١٩٦٣ .

العقاد ، عباس محمود . **الرحالة « كاف » ، عبد الرحمن الكواكبي** . القاهرة : المجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، ١٩٥٩ .

ـــ . **سارة** . القاهرة : دار الهلال، [د.ت.].

ـــ . **المرأة في القرآن** . القاهرة : دار الهلال، ١٩٧١ .

عمارة ، محمد . **الاسلام والمرأة في رأي الامام محمد عبده** . بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠ .

عودة ، محمود . **الفلاحون والدولة** . القاهرة : دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٩ .

ـــ . **القرية المصرية** . ط ٢ . القاهرة : مكتبة سعيد رأفت ، ١٩٨٣ .

عويس ، سيد . **حديث عن الثقافة : بعض الحقائق الثقافية المصرية المعاصرة** . القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٠ .

ـــ . **من ملامح المجتمع المصري المعاصر** : ظاهرة ارسال الرسائل الى ضريح الامام الشافعي . القاهرة : المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، ١٩٦٥ .

العيسمي ، شبلي. **حزب البعث العربي الاشتراكي : مرحلة الاربعينيات التأسيسية ، ١٩٤٤ـ ١٩٤٩**. ط ٢ . بيروت : دار الطليعة ، ١٩٧٥ .

الغزالي، ابو حامد محمد بن محمد . **احياء علوم الدين**. مصر : المكتبة التجارية الكبرى، [د.ت.].

الفاسي ، علال. **النقد الذاتي**. بيروت : دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع ، ١٩٦٦ .

فريحة ، انيس. **الامثال العامية اللبنانية من رأس المتن** . بيروت : الجامعة الاميركية في بيروت ، ١٩٥٣ . ٢ ج . (السلسلة الشرقية ، ٢٥ ـ ٢٦)

فلينت ، بيرت. **اشكال و رموز في الفنون المغربية . ج ١ : حلي و خمسيات ؛ ج ٢ : زرابي انسجة المغرب**. ١٩٧٣ .

قرم ، جورج . **تعدد الاديان وانظمة الحكم : دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة** . بيروت : دار النهار للنشر، ١٩٧٩ .

كرد علي ، محمد . **الاسلام والحضارة العربية**. ط ٣ . القاهرة : لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨ .

كنفاني ، غسان . **ام سعد**. بيروت : دار العودة ، ١٩٦٩ .

الكواكبي ، عبد الرحمن . **الاعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي**. تحقيق محمد عمارة . بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٥ .

ـــــ . **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** .

لاندو ، جاكوب . **الحياة النيابية والاحزاب في مصر من ١٨٦٦ الى ١٩٥٢**. ترجمة وتعليق سامي الليثي. القاهرة : مكتبة مدبولي، [د.ت.].

لحود ، عبدالله . **الزواج المدني**. بيروت : النادي الثقافي العربي ، ١٩٦٦ .

مالك ، حنا . **الاحوال الشخصية ومحاكمها للطوائف المسيحية في سورية ولبنان** . ط ٢ . بيروت : دار النهار للنشر، ١٩٧٨ .

محفوظ ، نجيب . **اولاد حارتنا** . بيروت : دار الآداب ، ١٩٦٧ .

ـــــ . **بين القصرين** . القاهرة : دار مصر للطباعة ، ١٩٦٦ .

ـــــ . **ثرثرة فوق النيل**. القاهرة : مكتبة مصر، ١٩٦٥ .

ـــــ . **حب تحت المطر**. القاهرة : مكتبة مصر، ١٩٧٣ .

ـــــ . **زقاق المدق**. ط ٦ . القاهرة : مكتبة مصر، ١٩٦٥ .

ـــــ . **السمان والخريف**. ط ٤ . القاهرة : مكتبة مصر، ١٩٦٧ .

ـــــ . **الشحاذ**. ط ٣ . القاهرة : مكتبة مصر، ١٩٦٦ .

ـــــ . **الطريق**. القاهرة : مكتبة مصر، ١٩٧٣ .

ـــــ . **القاهرة الجديدة**. القاهرة : دار مصر للطباعة ، ١٩٦٧ .

ـــــ . **الكرنك** . القاهرة : مكتبة مصر، ١٩٧٤ .

ـــــ . **اللص والكلاب**. ط ٤ . القاهرة : مكتبة مصر، ١٩٦٦ .

ـــــ . **ملحمة الحرافيش**. القاهرة : مكتبة مصر، [د.ت.].

المرزوقي ، محمد. **مع البدو في حلّهم وترحالهم**. تونس : الدار العربية للكتاب ، ١٩٨٠ .

مروة ، حسين . **النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية**. بيروت : دار الفارابي، ١٩٧٨- ١٩٧٩ . ٢ج .

المنجد ، صلاح الدين . **اعمدة النكبة : بحث علمي في اسباب هزيمة ٥ حزيران** . بيروت : دار الكتاب الجديد، ١٩٦٧ .

موسى، سلامة . **الاشتراكية** . ط ٢ . القاهرة : ١٩٦٢ .

مينه ، حنا . **المستنقع**. ط ٢ . بيروت : دار الآداب، ١٩٧٩ .

ـــــ . **المصابيح الزرق**. ط ٣ . بيروت : دار الآداب، ١٩٧٩ .

ـــــ . **الياطر**. بيروت : دار الآداب، ١٩٧٥ .

نبلوك ، تيم . **المشكلات المرتبطة بالتنمية الاقتصادية غير النفطية في الخليج العربي**. لندن: مركز الدراسات العربية، ١٩٨٠ . (اوراق عربية ، ١ ، سلسلة البحوث، ١)

النجار ، حسين فوزي. **سندباد مصري: جولات في رحاب التاريخ**. ط ٢ . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٩ .

ـــــ ، عبدالله. مذهب الموحدين « الدروز » .

نجم ، محمد يوسف . **القصة في الادب العربي الحديث، ١٨٧٠- ١٩١٤**. ط ٣ . بيروت: دار الثقافة ، ١٩٦٦ .

ـــــ . **المسرحية في الادب العربي الحديث، ١٨٤٧- ١٩١٤**. بيروت : دار بيروت للطباعة ، ١٩٦٧ .

نصار ، ناصيف . **نحو مجتمع جديد**: مقدمات اساسية في نقد المجتمع الطائفي. ط ٢ . بيروت : دار النهار للنشر، ١٩٧٠ .

نصور ، اديب. **النكسة والخطأ : الاخطاء الفكرية والعقائدية التي أدت الى الكارثة**. بيروت : دار الكاتب العربي، [د.ت.].

النقيب، حسن خلدون . **دراسات اولية في التدرج الطبقي الاجتماعي في بعض الاقطار العربية**. الكويت : جامعة الكويت ، كلية الآداب، ١٩٨٠ . (حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت ، الحولية ١، الرسالة ٥)

النقاش ، رجاء . **عباس العقاد بين اليمين واليسار** . بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣ .

الهيتي، صبري فارس. **الخليج العربي: دراسة الجغرافية السياسية**. ط ٢ . بغداد : دار الرشيد للنشر ، وزارة الثقافة والاعلام، ١٩٨١ . (سلسلة دراسات ، ٢٧٢)

هيكل ، محمد حسين . **زينب : مناظر واخلاق ريفية** . القاهرة : مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٧ .

الوردي ، علي حسين. **دراسة في طبيعة المجتمع العراقي: محاولة تمهيدية لدراسة المجتمع العربي الاكبر في ضوء علم الاجتماع الحديث**. بغداد: مطبعة العاني، ١٩٦٥ .

ـــ . **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته : محاضرات** . تونس : الشركة التونسية للتوزيع ، ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩ .

وطار، الطاهر . **اللاز** . ط ٢ . الجزائر : الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، ١٩٧٨ .

ياسين ، بو علي . **ازمة الزواج في سوريا**. بيروت : دار ابن رشد، ١٩٧٩ .

دوريات

ابراهيم ، احمد محمد . « نظام الاسرة في الاسلام . » **الفكر الاسلامي**: السنة ٦ ، العدد ٥ ، ايار / مايو ١٩٧٥ .

ابراهيم ، سعد الدين . « السكان والتحضر في المغرب . » **بحوث القاهرة في العلوم الاجتماعية**: السنة ٣ ، العدد ٥ ، ايار / مايو ١٩٨٠ .

ـــ . « نحو دراسة سوسيولوجية للوحدة : الاقليات في العالم العربي . » **قضايا عربية**: السنة ٣ ، الاعداد ١ ـ ٦ ، شباط / فبراير ـ تموز / يوليو ١٩٧٦ .

ادونيس [علي احمد سعيد]. « انطلاقاً من فرح النصر الاول : شيء من القلق والخوف . » **النهار العربي والدولي**: ١٨ ـ ٢٤ شباط / فبراير ١٩٧٩ .

ـــ . « حول المعنى الحضاري للحركة الاسلامية الايرانية . » **النهار العربي والدولي** : ١٢ ـ ١٧ شباط / فبراير ١٩٧٩ .

ـــ . « من المثقف العسكري الى الفقيه العسكري . » **النهار العربي والدولي**: ٣ ـ ٧ تموز / يوليو ١٩٨٠ .

الاهرام : ١ / ٨ / ١٩٢١ ؛ ٣١ / ٨ / ١٩٢١ ، و١٥ / ٥ / ١٩٧٧ .

الببلاوي ، حازم . « نحو نظام اقتصادي عربي جديد . » **قضايا عربية** : السنة ٦ ، العدد ٢ ، حزيران / يونيو ١٩٧٩ .

بركات ، حليم . « الاغتراب والثورة في الحياة العربية المعاصرة. » **مواقف** : السنة ١ ، العدد ٥ ، ١٩٦٩ .

ـــ . « التغير التحولي في المجتمع العربي . » **مواقف** : السنة ٧ ، العدد ٢٨ ، صيف ١٩٧٤ .

ـــ . « الطائفية والصهيونية : بحث مقارن في اشكال الوعي التقليدي . » **آفاق عربية** : السنة ٢ ، العدد ٩ ، ايار / مايو ١٩٧٧ .

ـــ . « العامل الديني والانتخابات النيابية في لبنان : نزعة نحو استقطاب طائفي . » **مواقف** : السنة ٤ ، العددان ١٩ و٢٠ ، ١٩٧٢ .

ـــ . « الفكر العربي تحت الاحتلال . » **النهار العربي والدولي** : ٢٥ آذار / مارس ١٩٧٨ .

ـــ . « الكاتب العربي والسلطة . » **مواقف** : السنة ٢ ، العدد ١٠ ، تموز / يوليو ـ آب / اغسطس ١٩٧٠ .

ـــ . « المجتمع اللبناني : فسيفسائي ام تعددي . » **مواقف** : السنة ١ ، العدد ١ ، ١٩٦٨ .

ـــ . « النظام الاجتماعي وعلاقته بمشكلة المرأة العربية . » **المستقبل العربي** : السنة ٤ ، العدد ٣٤ ، كانون الاول / ديسمبر ١٩٨١ .

بن سلامة ، البشير . « الاخوة العربية الاسلامية . » **الفكر** : السنة ٢١ ، العدد ٧ ، ١٩٧٦ .

ـــ . « في مقومات الشخصية التونسية : حول معاني المقومات والشخصية والامة . » **الفكر** : السنة ١٦ ، العدد ٦ ، ١٩٧١ .

بن ميلاد ، محجوب . « تونس بين الشرق والغرب . » **الفكر** : السنة ١ ، العدد ٧ ، نيسان / ابريل ١٩٥٥ .

البيطار ، نديم . « دور المخاطر الخارجية في تجارب التاريخ الوحدوية . » **المستقبل العربي** : العدد ٣ ، ايلول / سبتمبر ١٩٧٨ .

جابر ، جابر عبد الحميد . « الشخصية المصرية والشخصية العراقية : دراسة مقارنة . » **المجلة الاجتماعية القومية** (القاهرة) : السنة ٥ ، العدد ٣ ، ايلول / سبتمبر ١٩٦٨ .

الجواهري ، عماد احمد . « حيازة الاراضي والتطورات السياسية في اقطار المشرق العربي . » **المستقبل العربي** : السنة ٥ ، العدد ٤٨ ، شباط / فبراير ١٩٨٣ .

حافظ ، هشام علي . « فلتسقط القومية العربية . » **الشرق الاوسط** : ١ / ٤ / ١٩٨٠ .

حجازي ، محمد عزت . « الشخصية العربية : وحدة ام تنوع ؟ » **قضايا عربية** : السنة ٦ ، العدد ٢ ، حزيران / يونيو ١٩٧٩ .

حسين ، عادل . « خطة مضاعفة الدخل القومي في ضوء الاتجاهات الاقتصادية والاجتماعية . » **الطليعة** : السنة ٨ ، العدد ١ ، كانون الثاني / يناير ١٩٧٢ .

حنفي ، حسن . « ماذا يعني اليسار الاسلامي . » **اليسار الاسلامي** : العدد ١ ، كانون الثاني / يناير ١٩٨١ .

خالد ، حسن . « المرأة في عرف الاسلام . » **الفكر الاسلامي**: السنة ٦ ، العدد ٥ ، ايار / مايو ١٩٧٥ .

الخطيبي ، عبد الكبير. « نحو علم اجتماع للعالم العربي . » **مواقف**: السنة ٧ ، العددان ٣٠ و٣١ ، شتاء ـ ربيع ١٩٧٥ .

خلف الله ، محمد احمد . « العروبة والدولة العلمانية . » **المستقبل العربي**: العدد ٥ ، كانون الثاني / يناير ١٩٧٩ .

خوري ، رئيف . « الادب : ناقد الدولة! » **الآداب** : السنة ١ ، العدد ٣ ، آذار / مارس ١٩٥٣ .

الخوري ، فؤاد اسحق . « التمدين وتخطيط المدن وادارتها في المشرق العربي . » **المستقبل العربي**: السنة ٣ ، العدد ١٧ ، تموز / يوليو ١٩٨٠ .

الرازحي ، عبد الكريم . « كلمات الى الله . » **الثورة** (صنعاء) : ٥ / ١٢ / ١٩٨٢ .

رودنسون ، مكسيم . « الفكر العربي امام الثورة . » ترجمة فاروق مردم . **مواقف** : السنة ١ ، العدد ٢ ، ١٩٦٨ .

زريق ، هدى . « نحو تدعيم عمل المرأة الاقتصادي في الوطن العربي . » **المستقبل العربي**: السنة ٥ ، العدد ٤٨ ، شباط / فبراير ١٩٨٣ .

زغل ، عبدالقادر. « الشباب العربي : مشاكل وآفاق . » **المستقبل العربي**: السنة ٥ ، العدد ٤٨ ، شباط / فبراير ١٩٨٣ .

زيادة ، معن . « الناصرية والحركة الوطنية المصرية . » **مواقف**: السنة ٧ ، العددان ٣٠ و٣١ ، شتاء ـ ربيع ١٩٧٥ .

السامرائي ، ماجد صالح . « حوار مع حليم بركات . » **الاقلام**: السنة ١٤ ، العدد ١ ، ١٩٧٨ .

سعد الدين ، ابراهيم . « حول مقولة التبعية والتنمية الاقتصادية العربية . » **المستقبل العربي**: السنة ٣ ، العدد ١٧ ، تموز / يوليو ١٩٨٠ .

السعيد ، امينة . « المرأة العربية وتحدي المجتمع : من واقع الغياب الى حضور مغامر . » **محاضرات الندوة اللبنانية**: السنة ٢١ ، النشرة ١١ـ ١٢ ، ١٩٦٧ . (محاضرة القيت في ١٢ كانون الاول / ديسمبر ١٩٦٦)

سعيد ، خالدة . « المرأة العربية : كائن بغيره لا بذاته . » **مواقف** : العدد ١٢ ، ١٩٧٠ .

سعيد ، علي احمد انظر ادونيس

شكر ، حمزة. « مكانة المرأة في الاسلام والاديان . » **الفكر الاسلامي**: السنة ٦ ، العدد ٥ ، ايار / مايو ١٩٧٥ .

شلبي ، احمد . « الوراثة والوصية . » **الفكر الاسلامي**: السنة ٦ ، العدد ٥ ، ايار / مايو ١٩٧٥ .

شمس الدين ، محمد مهدي . « نظرة الاسلام الى الاسرة في مجتمع منطور . » **الفكر الاسلامي** : السنة ٦ ، العدد ٥ ، ايار / مايو ١٩٧٥ .

الشميل ، شبلي . « حول الاشتراكية الحقيقية . » **المقتطف** : كانون الثاني / يناير ١٩١٣ .

ـــ . « فلسفة المادية ومذهب النشوء . » **المقتطف** : السنة ٣٤ ، ١٩١٠ .

الشيشيني ، ناديا . « معالجة اختلال التوازن الاقليمي في الوطن العربي . » **قضايا عربية** : السنة ٦ ، العدد ٢ ، حزيران / يونيو ١٩٧٩ .

صايغ ، يوسف . « التنمية العربية والمثلث الحرج . » **المستقبل العربي** : السنة ٥ ، العدد ٤١ ، تموز / يوليو ١٩٨٢ .

العالم ، محمود امين . « الفكر العلمي عند العرب . » **كتابات مصرية** : ١٩٥٦ .

عاني ، مختار . « التغير الثوري الحضاري والواقع العربي اليوم . » **مواقف** : السنة ١ ، العدد ٤ ، ايار / مايو ـ حزيران / يونيو ١٩٦٩ .

عباس ، احسان . « الاصالة في الثقافة القومية المعاصرة . » **المستقبل العربي** : السنة ٣ ، العدد ٢٥ ، آذار / مارس ١٩٨١ .

عبدالله ، اسماعيل صبري . « العرب بين التنمية القطرية والتنمية القومية . » **المستقبل العربي** : العدد ٣ ، ايلول / سبتمبر ١٩٧٨ .

العبدالله ، محمد . « المزار ، ذلك الوسيط المسحور . » **النهار العربي والدولي** : ٢ ـ ٨ شباط / فبراير ١٩٨١ .

عبد الملك ، انور . « تنمية ام نهضة حضارية؟ » **المستقبل العربي** : العدد ٣ ، ايلول / سبتمبر ١٩٧٨ .

عمارة ، محمد . « من هنا بدأت مسيرتنا للوحدة العربية . » **قضايا عربية** : السنة ٣ ، الاعداد ١ ـ ٦ ، شباط / فبراير ـ تموز / يوليو ١٩٧٦ .

الفكر : السنة ٢٢ ، العدد ٩ ، ١٩٧٧ .

القاضي ، علي . « وظيفة المرأة في المجتمع الانساني . » **التضامن الاسلامي** (مكة) : السنة ٣٧ ، العدد ٥ ، ايلول / سبتمبر ١٩٨٢ .

قدورة ، زاهية . « حقوق المرأة في الاسلام . » **الفكر الاسلامي** : السنة ٦ ، العدد ٥ ، ايار / مايو ١٩٧٥ .

قزيها ، وليد . « الاسس الاجتماعية ـ السياسية لنمو الحركة القومية المعاصرة في المشرق العربي . » **المستقبل العربي** : السنة ١ ، العدد ٦ ، آذار / مارس ١٩٧٩ .

ـــ . « فكرة الوحدة العربية في مطلع القرن العشرين . » **المستقبل العربي** : العدد ٤ ، تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٧٨ .

ـــــ . « القومية العربية في مرحلة ما بين الحربين العالميتين . » **المستقبل العربي** : العدد ٥ ، كانون الثاني / يناير ١٩٧٩ .

كنفاني ، غسان . « العمل الفدائي في مأزقه الراهن . » مواقف : السنة ٢ ، العدد ٨ ، آذار / مارس ـ نيسان / ابريل ١٩٧٠ .

الكواكبي ، عبد الرحمن . في : **المقطم** : العددان ٣١٤٨ و٣١٤٩ .

اللعبي ، عبد اللطيف . « المثقفون العرب عمالقة بأرجل من طين . » حوار مع عبداللطيف اللعبي . **الدستور** : ١٤ ايلول / سبتمبر ١٩٨١ .

لونغنيس، اليزابيث. « مصادر التصنيع واصول الطبقة العاملة في سوريا : مرحلة ما قبل الحرب العالمية الثانية . » **الطريق**: السنة ٣٩ ، العددان ٣ و٤ ، آب / اغسطس ١٩٨٠ .

المستقبل العربي: السنة ٥ ، العدد ٤٨ ، شباط / فبراير ١٩٨٣ .

الملائكة ، نازك . « القومية العربية والحياة . » **الآداب** : السنة ٨ ، العدد ٥ ، ايار / مايو ١٩٦٠ .

المنجرة ، المهدي . « المغرب الكبير عام ٢٠٠٠ . » **المستقبل العربي**: السنة ٦ ، العدد ٥٣ ، تموز / يوليو ١٩٨٣ .

المنوني ، عبداللطيف. « التطور السياسي للحركة النقابية بالمغرب. » **الثقافة الجديدة**: السنة ٤ ، العدد ١٣ ، ١٩٧٩ .

مولوي ، فيصل . في : **الشهاب** : السنة ٧ ، العدد ٤ ، ١٥ تموز / يوليو ١٩٧٣ .

نصر ، سليم . « الوطن العربي في ارقام : ملف احصائي شامل حول اهم مؤشرات البنيان الاقتصادي ـ الاجتماعي العربي. » **الثقافة العربية** : السنة ١٤ ، العدد ٦ ، تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٧١ .

نعيمة ، ميخائيل . « الادب والدولة . » **الآداب** : السنة ١ ، العدد ٢ ، شباط / فبراير ١٩٥٣ .

هلال ، علي الدين . « تطور الايديولوجية الرسمية في مصر: الديمقراطية والاشتراكية . » **الفكر العربي**: السنة ١ ، العددان ٤ و٥ ، ١٥ ايلول / سبتمبر ـ ١٥ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٧٨ .

يسين ، السيد. « الشخصية العربية : النسق الرئيسي والانساق الفرعية : ملاحظات اولية . » **المستقبل العربي**: العدد ٣ ، ايلول / سبتمبر ١٩٧٨ .

يونس ، صادر. « الحركة النقابية اللبنانية وحتميات البنية الاجتماعية . » **الطريق**: السنة ٣٩ ، العددان ٣ و٤ ، آب / اغسطس ١٩٨٠ .

مؤتمرات وندوات

الامم المتحدة ، اللجنة الاقتصادية لغربي آسيا [اكوا]. ندوة هجرة الكفاءات العربية ، بيروت ، ٤ ـ ٨ شباط / فبراير ١٩٨٠ . **هجرة الكفاءات العربية : بحوث ومناقشات الندوة التي نظمتها اللجنة**

الاقتصادية لغربي آسيا (الاكوا) ، الامم المتحدة . اشراف انطوان زحلان . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨١ .

الجمهورية التونسية ، الجامعة التونسية ، مركز الدراسات والابحاث الاقتصادية والاجتماعية . الملتقى الاسلامي المسيحي : الضمير المسيحي والضمير الاسلامي في مواجهتها لتحديات النمو ، قرطاج ، الحمامات ، القيروان ، ١١-١٧ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٧٤ . **الملتقى الاسلامي المسيحي : الضمير المسيحي والضمير الاسلامي في مواجهتها لتحديات النمو** . تونس : المطبعة الرسمية، ١٩٧٦ . (سلسلة الدراسات الاسلامية، ٥)

ـــــ . ملتقى « حول الذاتية الثقافية والضمير القومي داخل المجتمع التونسي ،» تونس، ١٩٧٤ .

مركز دراسات الوحدة العربية . ندوة القومية العربية في الفكر والممارسة ، بيروت ، ٢٦- ٢٩ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٧٩ . **القومية العربية في الفكر والممارسة : بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** . ط٢ . بيروت : المركز ، ١٩٨٠ .

ـــــ . ندوة المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية ، بيروت ، ٢١ - ٢٤ ايلول / سبتمبر ١٩٨١ . **المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية : بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** . بيروت : المركز ، ١٩٨٢ .

المملكة المغربية ، الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية . **المؤتمر الاستثنائي ، يناير ١٩٥٧** . ط ٢ . الرباط : ١٩٦٨ .

مؤتمر « حول العلمنة والهوية العربية ،» بيروت ، ٢٠ - ٢١ شباط / فبراير ١٩٧٦ . **وقائع مؤتمر « حول العلمنة والهوية العربية» ٢٠ - ٢١ شباط (فبراير) ١٩٧٦** . بيروت : مؤسسة الدراسات والابحاث اللبنانية ، ١٩٧٦ .

٢ ـ الاجنبية

Books

Abdel-Fadil, Mahmoud. *Development, Income Distribution and Social Change in Rural Egypt, 1952-1970: A Study in the Political Economy of Agrarian Transition.* Cambridge, Eng.; New York: Cambridge University Press, 1975. (Occasional Paper-University of Cambridge, Department of Applied Economics, 45)

—. *The Political Economy of Nasserism: A Study in Employment and Income Distribution Policies in Urban Egypt, 1952-1972.* Cambridge, Eng.; New York: Cambridge University Press, 1980 (Occasional Paper - University of Cambridge, Department of Applied Economics, 52)

Abdel - Malek , Anouar. *Egypt, Military Society: The Army Regime, the Left, and Social Change under Nasser.* trans. by Charles Lam Markmann. New York: Vintage Books, 1968.

Abu Jaber, Kamel (et al.). *Bedouin of Jordan: A People in Transition.* Amman: Royal Scientific Society Press, 1978.

Abu-Lughod, Janet. *Cairo: 1001 Years of the City Victorious.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1971.

Alamuddin, Nura S. and Paul D.Starr. *Crucial Bonds: Marriage among the Lebanese Druze.* Delmar, N.Y.: Caravan Books, 1980.

Antoun, Richard T. *Arab Village: A Social Structural Study of a Transjordanian Peasant Community.* Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1972. (Indiana University, Social Science Series, 29)

Aswad, Barbara. *Social and Ecological Aspects in the Origin of the Islamic State.* Ann Arbor, Mich.: University of Michigan Press, 1963. (Center for Near Eastern and North African Studies, Reprint Series, 2)

Ayoob, Mohammed (ed.). *The Politics of Islamic Reassertion.* New York: St. Martin's Press, 1981.

Ayrout, Henry Habib. *The Egyptian Peasant.* Boston, Mass.: Beacon Press, 1968.

Baer, Gabriel. *Studies in the Social History of Modern Egypt.* Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1969. (Publications of the Center for Middle Eastern Studies, 4)

Barakat, Halim. *Lebanon in Strife: Student Preludes to the Civil War.* Austin, Tex.: University of Texas Press, 1977. (Modern Middle East Series, 2)

— . *Visions of Social Reality in the Contemporary Arab Novel.* Washington, D.C.: Georgetown University, Center for Contemporary Arab Studies, 1977.

— (ed.). *Contemporary North Africa: Issues of Development and Integration.* Washington, D.C.: Georgetown University, Centre for Contemporary Arab Studies; London: Croom Helm, forthcoming in 1984.

Batatu, Hanna. *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of Its Communists, Ba'thists, and Free Officers.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1978.

Bates, Daniel and Amal Rassam. *Peoples and Cultures of the Middle East.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice- Hall. 1983.

Bechtold, Peter K. *Politics in the Sudan: Parliamentary and Military Rule in an Emerging African Nation.* New York: Praeger, 1976.

Berger, Morroe. *The Arab World Today.* New York: Doubleday, 1962.

— . *Islam in Egypt Today: Social and Political Aspects of Popular Religion.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, 1970.

Berque, Jacques. *The Arabs: Their History and Future.* Trans. by Jean Stewart. Preface by Sir Hamilton Gibb. London: Faber and Faber, 1964.

Béteille, André (comp.). *Social Inequality: Selected Readings.* Baltimore, Eng.: Penguin Books, 1969.

Bliss, Daniel. *The Reminiscence of Daniel Bliss.* New York: F.H. Revell, 1920.

Broom, Leonard and Philip Selznick. *Sociology: A Text with Adapted Readings.* 6th ed. New York: Harper and Row, 1977.

Bujra, Abdalla S. *The Politics of Stratification: A Study of Political Change in a South Arabian Town.* Oxford: Oxford University Press, Clarendon, 1971.

Chatila, Khalid. *Le Marriage chez les musulmans en Syrie.* Paris : Librairie Orientalist, 1934.

Cole, Donald Powell. *Nomads of the Nomads: The Al-Murrah Bedouin of the Empty Quarter.* Arlington Heights, Ill.: AHM Publishing Co., 1975.

Coser, Lewis A. *The Functions of Social Conflict.* Glencoe, Ill.: Free Press, 1956.

Dessouki, Ali E. Hillal (ed.). *Islamic Resurgence in the Arab World.* New York: Praeger, 1982.

Durkheim, Emile. *TheElementaryForms of the Religious Life.* Trans. from French by Joseph Ward Swain. New York: Free Press, 1965.

Eickelman, Dale F. *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center.* Austin, Tex.: University of Texas Press, 1976.(Modern Middle East Series, 1)

Engels, Frederick. *The Origin of the Family, Private Property and the State in the Light of the Researches of Lewis H. Morgan.* New York: Pathfinder Press, 1972.

Fanon, Franz. *The Wretched of the Earth.* Trans. from French by Constance Farrington. Preface by Jean-Paul Sartre. New York: Grove Press, 1968.

Freud Sigmond. *Civilization and Its Dicontents.*

—. *Future of an Illusion.*

—. *Moses and Monotheism.*

—. *Totem and Taboo.*

Gellner, Ernest and Charles Micaud (eds.). *Arabs and Berbers: From the Tribe to Nation in North Africa.* Lexington, Mass.: Heath, 1972.

Ghareeb, Edmund. *The Kurdish Question in Iraq.* Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1981.

Gilsenan, Michael. *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion.* Oxford: Oxford University Press, 1978.

Goode, William Josiah. *World Revolution and Family Patterns.* New York: Free Press and Glenco, 1963.

Haddad, Hassan S. and Basheer K. Nijim (eds.). *The Arab World: A Handbook.* Foreword by Ibrahim Abu-Lughod. Wilmette, Ill.: Medina Press, 1978. (AAUG Monograph Series, 9)

Haddad, Yvonne Yazbeck. *Contemporary Islam and the Challange of History.* Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1982.

Halpern, Manfred. *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1963.

Harik, Iliya F. *Distribution of Land, Employment and Income in Rural Egypt.* Ithaca, N.Y.: Cornell University, Center for International Studies, 1975.

Hermassi, Elbaki. *Leadership and National Development in North Africa: A Comparative Study.* Berkeley, Calif.: University of California Press, 1972.

—. *The Thrid World Reassessed.* Berkeley, Calif.: University of California Press, 1980.

Hudson, Michael C. *Arab Politics: The Search for Legitimacy.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1977.

— (ed.). *The Arab Future: Critical Issues.*

Ibrahim, Ibrahim (ed.). *The Arab Resources: The Transformation of a Society.* Washington, D.C.: Georgetown University, Centre for Contemporary Arab Studies; London: Croom Helm, 1983.

Ibrahim, Saad Eddin. *The New Arab Social Order: A Study of the Social Impact of Oil Wealth.* Boulder, Colo.: Westview Press; London: Croom Helm, 1982.

— and Nicholas S. Hopkins (eds.). *Arab Society in Transition: A Reader.* Cairo: American University in Cairo, 1977.

Jabra, Jabra Ibrahim. *Hunters in a Narrow Street.* London: Heinemann, 1960.

Joseph, Suad and Barbara L.K. Pillsbury (eds.). *Muslim - Christian Conflicts: Economic, Political, and Social Origins.* Boulder, Colo.: Westview Press, 1978.

Khatibi, Abdelkebir and Mohammed Sijelmassi. *The Splendour of Islamic Calligraphy.* London: Thames and Hudson, 1976.

Knott, Charlotte A. «Develompent: of Housing and Housing Policy in Tunis.» Ph.D. Dissertation, Georgetown University, 1983.

Lancaster, William. *The Rwala Bedouin Today.* Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1981.

Lane, Edward William. *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians: Written in Egypt During the Years 1833-1835.* The Hague: London: East-West Publications, 1978.

Lazreg, Marnia. *The Emergence of Classes in Algeria: A Study of Colonialism and Socio-Political Change.* Boulder, Colo.: Westview Press, 1976.

Lerner, Daniel. *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East.* New York: Free Press, 1958.

Lewis, William Hurbert (ed.). *French-Speaking Africa: The Search for Identity.* New York: Walker, 1965.

Mardin, Şerif. *Religion as Ideology.* Ankara: Hacettepe Universitesi, Nüfus Etütleri Enstitüsü, 1969. (Hacettepe University Publications, 9)

Marx, Karl. *The Capital.*

—. *Contribution to the Critique of Political Economy.*

—. *Economic and Philosophical Manuscripts.* 1844.

—. *The German Ideology.*

—. *The Holy Family.*

—. *The Poverty of Philosophy.*

— and Frederick Engels. *On Religion.*

Mernissi, Fatima. *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society.* Cambridge, Mass.: Schenkman Publishing Co., 1975.

Milson, Menahem (ed.). *Society and Political Structure in the Arab World.* New York: Humanities Press, 1973.

Moosa, Matti I. *The Origins of Modern Arabic Fiction.* Washington, D.C.: The Three Continents Press, 1983.

Nehro, Jawaherlal. *Toward Freedom.* New York: John Day, 1941.

Nordlinger, Eric A. *Conflict Regulation in Divided Societies.* Cambridge, Mass.: Harvard University, Centre for International Affairs, 1972.

Patai, Raphael. *The Arab Mind.* New York: Scribner, 1976.

—. *Society, Culture and Change in the Middle East.* 3rd ed. Philadelphia, Penn.: University of Pennsylvania Press, 1971.

Penrose, S. *That They May Have Life: The Story of A.U.B.* Beirut: American University of Beirut, 1970.

Péristiany, Jean G. (ed.). *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1965.

Pitt-Rivers, Julian (ed.). *Mediterranean Countrymen: Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean*. Paris: Mouton, 1963.

Prothro, Edwin Terry and Lutfi Najib Diab. *Changing Family Patterns in the Arab East*. Beirut: American University of Beirut, 1974.

Rabinow, Paul. *Symbolic Domination: Cultural Form and Historical Change in Morocco*. Chicago , Ill.: University of Chicago Press, 1975.

Radwan, Samir. *Agrarian Reform and Rural Poverty: Egypt, 1952- 1975*. Geneva: International Labor Office, 1977.

Randal, Jonathan C. *Going all the Way: Christian Warlords, Israeli Adventurers, and the War in Lebanon*. New York: Viking Press, 1983.

Robertson, Ronald (ed.). *Sociology of Religion*. London: Penguin Books, 1969.

Rodinson, Maxime. *Islam and Capitalism*.

Rokach, Livia. *Israel's Sacred Terrorism: A Study Based on Moshe Sharett's Personal Diary and other Documents*. Belmont, Mass.: Association of Arab-American University Graduates, 1980. (AAUG Information Paper Series, 23)

Said, Abdulrahman H. «Saudi Arabia: The Transition from a Tribal Society to a Nation-State.» Ph. D. Dissertation, University of Missouri, Columbia, 1979.

Said, Edward W. *Orientalism*. London: Routledge, 1978.

Sartre, Jean-Paul. *Search for a Method*. New York: Knopf, 1967.

Sayegh, Rosemary. *Palestininas, from Peasants to Revolutionaries: A People's History Recorded from Interviews with Gamp Palestininas in Lebanon*. London: Zed Press, 1979. (Middle East Series, 3)

Sayigh, Yusif A. *The Economies of the Arab World: Development since 1945*. London: Croom Helm, 1978.

Sharabi, Hisham. *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875-1914*. Baltimore, Mad.: Johns Hopkins University Press, 1970.

Smith, Donald E. (ed.). *Religion, Politics, and Social Change in the Third World*. New York: Free Press; London: Macmillan, 1971.

Smith, W. Robertson. *Kinship and Marriage in Early Arabia*. Boston, Mass.: Beacon Press, 1903.

Smith, Wilfred Cantwell. *Islam in Modern History*. New York: Mentor Books, 1957.

Swartz, M.L. *Studies on Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1981.

Sweet, Louise E. *Tell Toqaan: A Syrian Village.* Ann Arabor, Mich.: University of Michigan Press, 1960.

Turner, Bryan S. *Weber and Islam.* London: Routledge and Kegan Paul, 1974.

United Nations [U.N.]. *Demographic Yearbook, 1979-1981* (New York: U.N., 1980-1982). 3 vols.

Von Grunebaum, Gustave Edmund. *Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition.* New York: Barnes and Noll, 1961.

Wahba, Mourad (ed.). *Islam and Civilization.* Cairo: Ain Shams University Press, 1982.

Watt, William Montgomery. *Islam and the Integration of Society.* London: Routledge and Kegan Paul, 1976.

Weber, Max. *The Sociology of Religion.* London: Social Science Paperbacks, Methuen and Co., 1966.

The World Bank. *World Development Reports: 1980, 1981, and 1983.* Washington, D.C.: The Bank, 1980-1983. 3 vols.

Zurayk, Constantine K. *Tensions in Islamic Civilization.* Washington, D.C.: Georgetown University, Centre for Contemporary Arab Studies, 1978. (Seminar Papers, 3)

Papers

Barhoum, M.I. «Courtship, Marriage and Family in Jordan.» (Mimeo.)

Barhoumi, Mouhamad. «Divorce and the Status of Women in Jordan.» 1980. (Mimeo.)

Barakat, Halim. «Ideological Determinants of Arab Development.»

Periodicals

Abu-Lughod, Janet. «Migrant Adjustment to City Life: The Egyptian Case.» *American Journal of Sociology:* Vol. 47, no. 1, July 1961.

Barakat, Halim. «Socio-Economic, Cultural and Personality Forces Determining Development in Arab Society.» *Social Praxis:* Vol. 2, nos. 3 and 4, 1976.

Boullata, Kamal. «Modern Arab Art: The Quest and the Ordeal.» *Mundus Artium:* Vol. 10, no. 1, 1977.

Esman, Milton J. «The Management of Communal Conflict.» *Public Policy:* Vol. 21, no. 1, Winter 1973.

Gellner, Ernest. «A Pendulum Swing Theory of Islam.» *Annales de Sociologie:* 1968.

Glidden, Harold W. «The Arab World.» *American Journal of Psychiatry:* Vol. 128, no. 8, February 1973.

Haddad, Hassan S. ««Georgic» Cults and the Saints of Levant.» *NVMEN* (Leiden): Vol. 16, no. 1, April 1969.

Harik, Iliya. «Lebanon: Anatomy of Conflict.» *American Universities Field Staff Reports:* No. 49, 1981.

Hopkins, Nicholas S. «Modern Agriculture and Political Centralization: A Case from Tunisia.» *Human Organization:* Vol. 37, no. 1, Spring 1978.

Ibrahim, Ibrahim A. «Salama Musa: An Essay on Cultural Alienation.» *Middle Eastern Studies:* Vol. 15, no. 3. October 1979.

Ibrahim, Saad Eddin. «Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Note and Preliminary Findings.» *International Journal of Middle East Studies:* Vol. 12, 1980.

— . «Population and Urbanization in Morocco.» *Cairo Papers in Social Science:* Vol. 3, monograph 5, May 1980.

— and Donald Powell Cole. «Saudi Arabian Bedouin.» *Cairo Papers in Social Science:* Vol. 1, monograph 5, April 1978.

Karoui, Mohamed. «Une Fois un Arabe... Une fois des Arabes...» *Les Temps modernes:* Septembre-Octobre 1972.

Khuri, Fuad. «Parallel Cousin Marriage Reconsidered: A Middle Eastern, Practice that Nullifies the Effects of Marriage on the Intensity of Family Relationaships.» *Man:* Vol. 15, no. 4, December 1970.

Lijphart, Arend. «Consiociational Democracy.» *World Politics:* Vol. 21, no. 2, January 1969.

Mernissi, Fatima. «Virginity and Patriarchy.» *Women's Studies International Forum:* Vol. 5, no. 2, 1982.

The Middle East Review: Vol. 9, no. 1, Fall 1976, and vol. 9, no. 2, Winter 1976-1977.

Milson, Menahem. «How to Make Peace with the Palestinians.» *Commentary:* Vol. 71, no. 5, May 1981.

Petersen, Karen Kay. «Villagers in Cairo: Hypotheses versus Data.» *American Journal of Sociology:* Vol. 77, no. 3, 1971.

Rokeach, Milton «A Theory of Organization and Change within Value-Attitude Systems.» *Journal of Social Issues:* Vol. 24, no. 1, January 1968.

Shouby, E. «The Influence of the Arabic Language on the Psychology of the Arab.» *Middle East Journal:* Vol. 5, no. 3, Summer 1951.

Tannous, Afif I. «Emigration: A Force of Social Change in an Arab Village.» *Rural Sociology:* Vol. 7, 1952.

—. «Group Behavior in the Village Community of Lebanon.» *American Journal of Sociology:* Vol. 48, no. 2, September 1942.

—. «Social Change in an Arab Village.» *American Sociological Review:* Vol. 6, no. 5, October 1941.

Tibi, Bassam. «The Renewed Role of Islam in the Political and Social Development of the Middle East.» *Middle East Journal:* Vol. 37, no. 1, Winter 1983.

Time: 1 July 1966.

Tuma, Elias H. «The Rich and the Poor in the Middle East.» *Middle East Journal:* Vol. 34, no. 4, Autumn 1980.

Washington Post: 31 May 1981.

Wolf, Eric. «The Social Organization of Mecca and the Origins of Islam.» *Southwestern Journal of Anthropology:* Vol. 7, no. 4, 1951.

Zaghal, AbdelKader and Hachmi Karoui. «Decolonization and Social Science Research: The Case of Tunisia.» *Middle East Studies Association Bulletin:* Vol. 7, October 1973.

Conferences and Meetings

Saudi Arabia, Ministry of Interior, Crime Prevention Research Center. Symposium on the Effects of Islamic Legislation on Crime Prevention in Saudi Arabia, Riyadh, October 1976.

فهرس عام

(ب)

(خ)

(د)

(ش)

(ص)

(ض)

(ط)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

(و)

(ي)



مركز دراسات الوحدة العربية

يقدم هذا الكتاب تحليلاً إجتماعياً منهجياً للمجتمع العربي المعاصر

في سبيل تشكيل مرجع علمي شامل للمجتمع العربي المعاصر

وذلك لمعرفته وتغييره في آن معاً. معتمداً على المنهج التحليلي

الإجتماعي الذي يركز على التناقضات والمواجهات من خلال

مقولات متعددة .


ISBN 978-9933-407-05-6